EDMUND HUSSERL

MEDITACIONES CARTESIANAS



Traducción de
JOSÉ GAOS y MIGUEL GARCÍA-BARÓ

EDMUND HUSSERL

MEDITACIONES CARTESIANAS

Prólogo de
José Gaos



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en español (COLMEX) 19[illegible]
Segunda edición, aumentada y revisada (FCE) 19[illegible]
[illegible] 1996

Título original
Cartesianische Meditationen

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2256-1

Impreso en México

NOTA DEL EDITOR

ESTE VOLUMEN rescata el notabilísimo trabajo de traducción realizado hace más de cuarenta años por José Gaos. Su autor mismo cuenta con pormenor en el prólogo la azarosa historia de la publicación primitiva.

Yo he añadido la versión de la meditación final. He respetado absolutamente la obra que debía completar, aunque, desde luego, he corregido todo lo que no podía escapar a la enmienda. Ello afecta, fundamentalmente, a los términos *geradehin* - *gerade* («directamente», «directamente y sin más», «directo, -a») y a los parágrafos finales de la meditación cuarta.

No he intentado escribir mi parte sometiéndome por principio y sistema a los criterios que fueron seguidos en la otra. Respecto a los míos propios, baste mencionar las siguientes decisiones: *Leib*, «cuerpo vivo»; *Körper*, «cuerpo físico»; *Leibkörper*, «cuerpo físico y vivo»; *Eigenheitssphäre*, «esfera de lo propio»; *das Eigenwesentliche*, «lo esencialmente propio»; *Einfühlung*, «endopatía»; *Vergegenwärtigung*, «re-presentación»; *Sachverhalt*, «estado de cosas».

La extraordinaria exactitud y el acabado tecnicismo del lenguaje filosófico de Husserl hacen especialmente admirable el castellano que Gaos empleó. Pero exactitud, tecnicismo y peculiaridad sintáctica —en los límites mismos de la resistencia del idioma alemán— ascienden a un grado máximo en el desarrollo de la meditación sobre la intersubjetividad trascendental, de tal modo que sólo puedo aspirar a no haber desequilibrado demasiado el valor literario del conjunto [1].

---

[1] Hay ya una traducción española completa de las *Meditaciones*: la de Mario A. Presas, publicada en Madrid por Ediciones Paulinas

Gaos utilizó un texto que Husserl entregó personalmente a Ortega en noviembre de 1934, con el fin expreso de que Revista de Occidente editara su traducción.

Este texto no ha sido aún encontrado. Todos los indicios apuntaban a que, si aún existían, debería de hallarse entre los papeles de Ortega, conservados por la Fundación madrileña que lleva su nombre; pero doña Soledad Ortega me comunica que no ocurre así.

Se trataba, en cualquier caso, de una copia que, por lo que respecta a las cuatro meditaciones traducidas a partir de ella, no difería más que en ligerísimos detalles de las otras copias que son conocidas por el Archivo Husserl (véase el prólogo de la mejor y más reciente edición alemana de las *Meditaciones,* debida a la profesora Elisabeth Ströker y publicada por Félix Meiner en Hamburgo en 1977). De todos modos, la lectura del parágrafo 7 confirmará la presencia de alguna pequeña variante que no se halla en ningún otro lugar. Por lo demás, el texto hasta ahora perdido muestra —en la medida en que su versión parcial nos lo da a conocer— ser sustancialmente el mismo que el denominado M II 5 (enviado a Dorion Cairns a Nueva York, en 1932, también con el propósito de que fuera traducido).

Pero lo verdaderamente interesante es que el manuscrito recibido por Ortega es dos años posterior a cualquier otro conocido y no puede excluirse de antemano la posibilidad de que contuviera sus principales novedades en el texto de la meditación quinta. En efecto, Husserl trabajó muy intensamente en los años 1929-1935 en el problema de la constitución de la intersubjetividad. No sólo en el marco del libro sistemático que preparaba como refundición de las *Meditaciones* (1931-1932), sino incluso precisamente en los dos años siguientes, cuando el plan de tal libro había

---

en 1979. Véase mi recensión de ella en *Anales del Seminario de Metafísica* (Univ. Complutense de Madrid), XIV (1979), pp. 78 ss.

sido abandonado. El resultado de aquella labor está contenido en las *setecientas páginas* del volumen XV de las obras completas (Husserliana), que fue editado por Iso Kern en Martinus Nijhoff (La Haya), en 1973 [*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935]; y en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* § 54 (*Husserliana* VI, a cargo de Walter Biemel; mismo lugar y misma casa editorial, 1956). La evolución de la teoría contenida en la meditación quinta es uno de los progresos más profundos que experimentó la fenomenología trascendental, *justamente en el período 1929-1934 y, sobre todo, en 1932-1934.* ¿Es acaso imposible que Husserl, en vez de repetir lo que había hecho con Dorion Cairns dos años antes, entregara a Ortega un manuscrito mejorado precisamente en lo que concernía al trabajo fundamental —y enorme— de los últimos meses? Las modificaciones de importancia no podían afectar a las meditaciones iniciales; pero prácticamente *debían* estar presentes en la gran meditación final. Naturalmente, en contra obraba el hecho de que la reforma de la segunda mitad del libro no había de dejar del todo intacta la primera. Por otra parte, hay que recordar que Husserl entregó inmediatamente a Ortega un texto que ya estaba listo para ser traducido. La visita de Ortega fue breve (la ocasión la suministraba el viaje de su hijo Miguel, que iba a ampliar estudios de Medicina en Friburgo durante un curso en que viviría hospedado en casa de los Husserl). No tenemos indicio alguno de que Ortega y Husserl hubieran tratado la cuestión de la traducción de las *Meditaciones* antes de conocerse personalmente aquella semana de noviembre. Pero, ¿se limitarían las «correcciones y adiciones manuscritas» mencionadas por Gaos a los detalles que reconocemos hasta ahora en las meditaciones I-IV?

Madrid, abril 1984.

M. G.-B.

HISTORIA Y SIGNIFICADO

En 1900 aparecieron en Alemania unas *Logische Untersuchungen.* El autor, Edmundo Husserl, había publicado nueve años antes una *Philosophie der Arithmetik.* Era un hombre de formación principalmente matemática que había pasado resueltamente a la filosofía en los umbrales de la madurez: había nacido en 1859 en Moravia. En filosofía había tenido por maestro a Francisco Brentano, miembro de una familia ilustre principalmente por haber dado a Clemente Brentano a la literatura alemana; sacerdote católico, profesor en Wurzburgo y en Viena, donde había dejado el sacerdocio, aunque conservando su fe cristiana, y la cátedra; conocido sobre todo por sus trabajos sobre Aristóteles, que le dieron la reputación de ser en su tiempo el mejor conocedor de «el filósofo». Más influyente que por sus escritos, cuya publicación ha continuado después de su muerte, por su enseñanza, que recibieron, además de Husserl, personalidades tan destacadas en la filosofía alemana y universal contemporánea como el gran psicólogo Stumpf; los fundadores de la contemporánea filosofía de los valores, Ehrenfels y Meinong (v. el lector el famoso artículo de Ortega y Gasset, *¿Qué son los valores?*, en el número IV de la *Revista de Occidente*), creador, el último, de la *Gegenstandstheorie*, teoría del objeto o de los objetos, un *pendant* de la fenomenología de Husserl menos afortunado que ésta; Marty, capital filósofo del lenguaje; Kraus y Kastil, editores de las obras del maestro. Stumpf y Husserl publicaron sus respectivas *Erinnerungen* del maestro, en apéndice al libro dedicado a éste, un par de años después de su muerte, que fue en 1917, por Kraus: las de Stumpf, discípulo de la primera hora, son singularmente vivas e inte-

resantes y testimonio fehaciente de haber sido la genialidad de Brentano manifiesta desde su juventud; las de Husserl son más secas, más abstractas, se siente la necesidad de decir, conformes con el estilo literario, expresión fiel del intelectual, acreditado por la obra toda del gran pensador. En el año de publicación de las *Investigaciones* ascendía él de *Privat-dozent* en Halle, donde está fechado el prólogo, a profesor en Gottinga, donde enseñó hasta 1916, en que pasó a Friburgo de Brisgovia, su sede hasta su muerte, en 1938.

Las *Investigaciones*, dedicadas *in Verehung und Freundschaft* (en testimonio de veneración y amistad) a Stumpf, elevado joven a la cátedra y cuyas lecciones había seguido Husserl, aparecían en dos tomos. El primero contenía unos *Prolegómenos a la lógica pura*, «adaptación de dos series de lecciones .. dadas en Halle durante el verano y el otoño de 1896». La parte central y más extensa, del capítulo tercero al octavo, ambos inclusive, entre once, era una crítica del psicologismo lógico o de la concepción —radicada en la general positivista predominante aún—, según la cual el objeto de la lógica es el pensamiento entendido como fenómeno o conjunto de fenómenos psíquicos y por consiguiente la psicología la disciplina fundamento de la lógica como de las otras disciplinas filosóficas «normativas», ética y estética, o de la filosofía en general, habiendo sendos psicologismos ético y estético, paralelos del lógico, como partes o promociones, todos, de un universal psicologismo y universal y básico positivismo. Esta crítica impresionó y empezó a influir, desde luego, hasta llegar a poder ser considerada como el punto de partida más importante de la filosofía que se ha desarrollado y expandido a lo largo de lo que va de siglo, superando decididamente el positivismo y devolviendo a la filosofía el rango y la amplitud que le había menoscabado éste. Estas superación y devolución se han fundado en el redescubrimiento, por encima del mundo de los hechos de la experiencia sensible externa y de la experiencia psíquica interna, de un mundo de las ideas y

de los valores como objetos irreducibles a todo mundo de hechos, incluso a la región de lo psíquico, cualesquiera que sean las relaciones que este mundo de las ideas y los valores tenga, y las tiene evidentes, con el mundo de lo fáctico, no sólo con la región psíquica, sino también con la física; mundo, éste de las ideas y valores, descubierto plenamente por Platón tras el antecedente pitagórico: pues bien, la crítica del psicologismo en los *Prolegómenos* sigue siendo el alegato más cabal, poderoso e impresionante a favor de la existencia de este mundo como irreducible a todo mundo fáctico. Aunque critica solamente el psicologismo lógico y por ello concluye simplemente la existencia de unas «unidades ideales de significación» irreducibles a fenómenos psíquicos del pensamiento, la extensión desde la región de estos objetos lógicos hasta otras, muy diversas, del mundo del ser ideal y del valer, era obra que quedaba sugerida y facilitada y que pronto, en efecto, se empezó a llevar a cabo *. El propio Husserl beneficiaba y modificaba los resultados de su crítica en el sentido de esta extensión no más tarde ni más lejos que en las primeras *Investigaciones* del segundo tomo. Éste comprendía seis, que intentaban «*una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento*», como dice el prólogo. La primera, *Expresión y significación,* insistía en las «unidades ideales de significación», pero ya la segunda pasaba a *La unidad ideal*

* El lector que lo haya menester o sencillamente lo desee, puede estudiar el descubrimiento platónico en mi *Antología filosófica. La filosofía griega,* La Casa de España en México, 1941, pp. 157 y ss., o en mi diálogo epistolar con el Profesor F. Larroyo, *Dos ideas de la filosofía, ib.,* 1940, pp. 135 y ss., donde se continúa con una exposición del redescubrimiento por Husserl y una crítica de la suya del psicologismo, pues el que ésta sea el alegato que he dicho en el texto no quiere decir que no pueda y deba ser criticada a su vez desde las posiciones alcanzadas por la filosofía posterior y en especial la más reciente, cuyo avance constituye esta crítica realizada históricamente, como en general la de las filosofías anteriores por las posteriores es motor y movimiento principal de la historia entera de la filosofía.

de la especie y las teorías modernas de la abstracción. Este segundo tomo empezó por hacer su efecto más bien entre los psicólogos que no desdeñaban del todo la filosofía y los filósofos interesados especialmente por la psicología. No solo porque de las *Investigaciones* últimas y más decisivas versase la quinta, y acaso más importante e influyente de éstas, *Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos,* sino principalmente porque el propio autor —siguiendo sin duda inspiraciones de su maestro Brentano como las podían encontrar desde 1874 en el tomo primero de su *Psicología desde el punto de vista empírico* * aun quienes no hubiesen recibido directamente sus enseñanzas— llamaba «psicología descriptiva» a lo que poco después pasó a llamar definitivamente «fenomenología». Esta vicisitud onomástica traducía una inicial comprensión deficiente de la índole de su propio pensamiento por parte de Husserl, pero reconocida y declarada expresamente y rectificada por él mismo en el breve plazo y en los términos indicados (v. el prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones*).

El pensamiento y el magisterio de Husserl tomaron a lo largo del decenio siguiente un auge definitivo y fecundo, aunque no hubiera nuevas publicaciones suyas hasta los años 1911 y 13. En 1911 publicó en la revista *Logos,* fundada aquel año, y sobre todo a raíz de su fundación, de muy principal importancia entre las filosóficas, un largo artículo, *Philosophie als strenge Wissenschaft,* que resultó resonante. Contra todo positivismo en el estrecho sentido tradicional ya, contra todo psicologismo, relativismo y escepticismo. como en los *Prolegómenos a la lógica pura,* pero muy particularmente contra la manifestación del relativismo y escepticismo, al parecer, más influyente, característica, de nuestro días, el historicismo, el hacer las verdades y en general los valores eternos relativos a su tiempo, se al-

* Los dos capítulos más importantes, traducidos por mí, fueron publicados bajo el título abreviado de *Psicología* por la *Revista de Occidente*

zaba la idea de la filosofía instituida en ciencia, no exacta, pero no por ello menos rigurosa, por obra de una nueva orientación del filosofar, la fenomenología, presentada como positivismo auténtico, por íntegro, porque a diferencia del tradicional —que reducía arbitrariamente lo dado, lo positivo, a los hechos, físicos y psíquicos— reconocía todo lo innegablemente dado, todo lo igualmente positivo —a saber, además de los hechos, los objetos del mundo del ser ideal y del valer—. Dos años después tuvo efecto un triple y monumental acto de presencia, conquistadora, imperial, de la nueva orientación, como filosofía y escuela, en el territorio de la filosofía: una segunda edición de las *Investigaciones* y el primer tomo de un *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* y en este al frente una primera parte de unas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* y a continuación la primera parte de *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik,* de Max Scheler, «uno de los libros formidables que ha producido ya el siglo XX», escribía una decena de años después Ortega (en su citado artículo sobre los valores). Y en verdad, desde entonces sobre todo, la filosofía de Husserl y las inspiradas por ella se han extendido por el territorio de la filosofía y alzado sobre él hasta descollar como las más innovadoras e importantes en lo que va de siglo: el mismo *Anuario* aún trajo en 1927 la única parte impresa hasta ahora de *Sein und Zeit,* de Martín Heidegger, libro al que puede aplicarse la frase de Ortega citada hace un momento, con tanta razón, si no es que más todavía; en 1925 había salido a luz el gran volumen de Scheler *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* en 1920 la *Ethik* de Nikolai Hartmann, que se declara expresamente deudora ya de la crítica del psicologismo en los *Prolegómenos,* y estos años 25 a 27 representan, por tanto, la más alta cima alcanzada por la filosofía en el siglo hasta hoy mismo; las grandes publicaciones posteriores de Hartmann, las pequeñas de Heidegger, las de

Husserl y Scheler, la *Philosophie*, en tres volúmenes, de Karl Jaspers, aunque muy valiosas todas, no tienen la novedad o la amplitud o al menos hasta ahora no han obtenido el reconocimiento o tenido la repercusión de las obras mencionadas de los cuatro primeros.

La segunda edición de las *Investigaciones* —reimpresa simplemente en adelante; definitiva, pues— dejaba el primer tomo, los *Prolegómenos* con su crítica del psicologismo, en sustancia intacto, al no hacer en él, aunque «muchas y considerables», sino «correcciones en la exposición». En cambio, refundía el segundo tanto que, a pesar de «'suprimir' todas las añadiduras de relleno crítico», hacía necesario dividirlo en dos volúmenes, de los que el segundo, la sexta investigación, no pudo aparecer hasta 1921. La refundición se esforzaba por poner en la medida de lo posible la «'obra, de emancipación; por tanto, no un fin, sino un principio», que las *Investigaciones* habían sido para Husserl, al nivel alcanzado por éste definitivamente en punto a la manera de concebir la naturaleza de la fenomenología, el nivel de las *Ideas*. Las *Investigaciones* refundidas, serie de «ensayos» fenomenológicos efectivos y ascendentes, debían servir para familiarizar prácticamente con la fenomenología y elevar hasta el plano en que poder comprender plenamente la definición de la misma y la descripción de su campo que vienen a ser el asunto de las *Ideas* todas, pero principalmente de la primera parte. En 1928 editó Heidegger unas *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de su maestro; éste al año siguiente una *Formale und transzendentale Logik;* en 1931, la Sociedad Francesa de Filosofía, en traducción francesa y bajo el título de *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénomenologie,* las conferencias, corregidas y aumentadas, que el fundador de la fenomenología había dado en 1929 en la Sorbona, invitado inequívocamente a Francia como representante más alto de la filosofía alemana contemporánea. Husserl aprovechó la ocasión para tres fines. Como en toda

filosofía, por razones esenciales, también en el desarrollo de la fenomenología y de la reflexión sobre ella entraba el considerarla en relación a la historia de la filosofía. En los esfuerzos de Descartes por reducirse a una verdad indubitable en absoluto, para partir de ella y reconstituir el saber humano entero y aun la vida humana toda, y en el encontrar Descartes tal verdad en el *cogito,* no podía menos de reconocer Husserl un primer y principal antecedente clásico precisó de sus propios esfuerzos por constituir definitivamente la filosofía en ciencia rigurosa y de su propio encontrar en la conciencia pura o trascendental una realidad de verdad insusceptible de error. El hablar en París era ocasión, ante todo, para empezar gentilmente reconociendo estas relaciones, pero también para una operación que entra en el considerarse toda filosofía en relación a la historia de la filosofía tan esencialmente como en toda filosofía esta consideración: poner de manifiesto el alcance muy limitado de las relaciones —sus meditaciones fenomenológicas son declaradas por el propio Husserl cartesianas por el punto de que parten y la meta a que creen llegar, aunque en el punto de partida mismo empiece una divergencia de los caminos—. El hablar en París era ocasión, en segundo término, para que el creador mismo de la fenomenología hiciera un resumen de ella que la presentase a la declinante pero aún no ex-capital intelectual del mundo, y desde ella a éste, con autenticidad y consiguiente autoridad y en forma, pues, las más aptas para lograr su difusión y triunfo universales y definitivos. Y era ocasión, por último, para exponer lo que las publicaciones anteriores no habían podido: los desarrollos postreros del pensamiento de Husserl. El segundo de estos fines muy principalmente es lo que ha dado a las *Meditaciones* la importancia, interés y utilidad que han hecho de ellas la publicación de Husserl por la que éste mismo, a buen seguro, es más conocido. Los estudiantes de filosofía y el público curioso de ésta a quienes no podían menos de arredrar de

antemano o detener en marcha la dificultad de las *Investigaciones* y de las *Ideas,* en las primeras anunciada ya y causada efectivamente por la extensión y la composición, en las segundas creciente con la complicación y concisión; los profesores mismos, deseosos de dar a su enseñanza la base auténtica de los textos de los filósofos, pero imposibilitados para leer y explicar íntegramente textos largos en cursos de la duración general de los universitarios; todos han encontrado bienvenida de todo punto una obra del propio Husserl que se presenta como una breve y especialmente accesible —«introducción»— y, sin embargo, completa exposición de la fenomenología. Algunos otros escritos de Husserl se han publicado antes y después de su muerte, pero la mayor parte de los suyos, en cantidad ingente según quienes tuvieron oportunidad de saber más directamente de ellos, fueron así inéditos depositados en la biblioteca de la Universidad de Lovaina e ignoro la suerte que haya podido caberles[1]: los publicados figuran entre los libros prohibidos en Alemania, sin duda por haber en el autor sangre judía y haber consecuentemente el espíritu judaico disolvente del ario en libros al parecer tan versantes con exclusividad sobre las cosas más abstractas, ideales y ajenas a todas las reales de este mundo y reino del César, *Caesar* o *Kaiser,* hoy llamado *Führer.*

Las *ideas* definen *passim* la fenomenología: la ciencia eidética descriptiva o ciencia descriptiva de las esencias de los fenómenos puros, o de los fenómenos de la conciencia pura, o simplemente de la esencia de la conciencia pura. En esta definición aparecen bien coordinadas como igualmente importantes las dos partes que hay en la fenomenología de Husserl y del distinto conocimiento de las cuales depende el cabal de la fenomenología en su evolución a

---

[1] Vid. H. L. van Breda, *Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs,* en: H. L. van Breda y Taminiaux (eds.), *Husserl und das Denken der Neuzeit.* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, pp. 42 y ss. [Nota del editor.]

través de la obra de Husserl mismo, de su difusión y proliferación en la filosofía contemporánea y de su significación histórica y filosófica total: la ciencia descriptiva de esencias o de una esencia, la ciencia eidética descriptiva, y el objeto de esta ciencia, la conciencia pura en conjunto y los fenómenos integrantes de esta conciencia en detalle.

Antecedentes históricos diversos —entre los cuales parecen haber sido el inmediato y principal las «proposiciones en sí» y las «verdades en sí» de la *Wissenschaftslehre,* o lógica de Bernardo Bolzano, sacerdote católico natural de Praga, muerto en 1848, importante en la línea del pensamiento en los países germánicos meridionales y católicos en que debe insertarse a Brentano y al mismo Husserl— inspiraron la crítica del psicologismo. Ésta y sus «unidades ideales de significación» y la «unidad ideal de la especie» condujeron a la ciencia eidética. El redescubrimiento de los objetos ideales como irreducibles a los reales implicaba el de un órgano de conocimiento de aquéllos distinto del órgano de conocimiento de éstos. Las *Ideas* se inician con la presentación de la dualidad de los «hechos» y las «esencias» y de las correlativas dualidades de la «intuición» de los primeros o «empírica» y la de las segundas o «eidética» y de las ciencias «de hechos» o «fácticas» y las «ciencias de esencias» o «eidéticas». Mas hay esencias «matemáticas», que son los objetos de las matemáticas, ciencias eidéticas, pues, y esencias «morfológicas» que no pueden ser objeto sino de descripción por parte de ciencias consiguientemente eidéticas descriptivas, como son las esencias de la conciencia y de sus fenómenos. De la intuición de los hechos se pasa a la de las esencias por medio de una operación llamada en las *Investigaciones* «abstracción ideativa» y a partir de las *Ideas* «reducción eidética». Así es como quedó constituida la parte eidética de la fenomenología y la «fenomenología eidética». El redescubrimiento del mundo ideal por la crítica del psicologismo y las *Investigaciones* subsiguientes era la rehabilitación certera y contundente

de una doctrina tan propia de la filosofía e ilustre en su historia, que a ella parece deberse considerar vinculada la filosofía misma, y rehabilitación tal no podía menos de producir una singular impresión sobre los interesados por la filosofía. Esta impresión y la presentación en primer término de la «fenomenología eidética», que no podía dejar de corroborarla, juntamente con las naturales tendencias de ciertas buenas gentes —aquellas a las que, creyéndose de buena fe vocadas a la ciencia o a la filosofía, sólo es dado sentirse gozosas al encontrarse con un método científico o filosófico al parecer susceptible de aplicación a todas las cosas, es decir, al alcance de todas las fortunas mentales—, fueron, sin duda, los motivos de que se viniese a ver la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología en «el método fenomenológico» —entendido en el sentido de la «fenomenología eidética» ablata del «resto» de la fenomenología, «resto» mirado, y apenas, como el «sistema» propio de la «posición» que sería forzoso tomar a todo filósofo, pero que los demás pueden y deben no tomar—, y que se viniese a ver en este método el de la filosofía para el futuro. Así lo explican tantas exposiciones de la fenomenología y juicios sobre ella, que son las exposiciones y los juicios que han prevalecido en la literatura didáctico-filosófica (v. el pasaje dedicado a la fenomenología en la *Introducción a la filosofía* de A. Müller y el dedicado a la fenomenología como método en la reciente y excelente *Historia de la filosofía* de J. Marías, tanto más significativo cuanto que el autor, que siguió mi explicación de las *Investigaciones* en Madrid y oyó mi exposición de la *Filosofía en el siglo XX* en Santander, dos trabajos donde desarrollé las ideas que estoy resumiendo ahora, coincide con mi manera de exponer y explicar la fenomenología en muchos puntos, entre ellos éste de sus dos partes). Igual lo implican las fenomenologías o descripciones de las esencias de los fenómenos más diversos a que por el segundo quincenio del siglo se aplicaron con di-

ligencia y profusión las buenas gentes susomentadas —como por estos años últimos a los análisis existenciales— y que han sido en verdad la porción más extensa del ensanchamiento de la «escuela» fenomenológica ortodoxa o estricta en la «dirección» más considerable de la filosofía contemporánea. Con tal manera de ver está ligada hasta cierto punto la modificación impresa a la fenomenología «idealista» de Husserl en un sentido «realista» por Scheler, Hartmann —que ha llevado el redescubrimiento del mundo del ser ideal y del valer hasta la extrema objetividad posible de los objetos ideales en general y de los valores en particular— y otros menores; y de la prelación de lo eidético en general se originó, en unión con esta modificación, o en todo caso, la filosofía de los valores que pocos lustros atrás pareció ser la filosofía definitiva, *la* filosofía. Pero estos últimos lustros, precisamente, han mostrado en los hechos que tal manera de ver había sido ignorar la importancia que la otra parte de la fenomenología de Husserl tenía para su creador, y aun la relación entre la «fenomenología eidética» y esta otra parte, y no adivinar la importancia que esta otra parte iba a tener en la filosofía contemporánea.

No fue nada menos que el afán radical de la filosofía moderna entera desde Descartes, a través últimamente de su maestro Brentano, lo que trajo a Husserl a la «conciencia pura», con sus «fenómenos puros». La *philía* radical de la *sophía* griega, *sophía* esencia de la filosofía antigua y medieval, había sido la de una *sophía* de las *archái* o «principios» objetivos de las cosas de este mundo y singularmente del primero entre estos principios. El afán radical de la filosofía moderna venía siendo el de fijar una realidad de verdad absolutamente indubitable y la filosofía moderna venía pensando poder y deber fijarla en la conciencia, entendida más o menos en el sentido de un «idealismo empírico» o en el sentido de un «idealismo trascendental». Husserl vino a creer percatarse de que la conciencia es tal

realidad sólo tras haberla dejado «pura» de aquellos ingredientes en que se insertan la posibilidad del error y los errores efectivos como no la dejaba ninguna de las anteriores concepciones empíricas ni trascendentales de ella. En la actitud natural, tenemos conciencia de las cosas como reales o irreales en diferentes sentidos, lo que implica «ponerlas» como reales o irreales en estos sentidos, y tenemos conciencia de nosotros mismos como sujetos reales en el mundo de las cosas reales, lo que implica «apercibir» nuestros fenómenos de conciencia como propios de nosotros mismos como tales sujetos reales. Estas «posiciones» y «apercepciones» de la realidad o irrealidad de las cosas, de nuestros fenómenos de conciencia con nosotros mismos, del mundo todo, son, pues, ingredientes de nuestra conciencia de las cosas y de nosotros mismos. Pues bien, en ellas se insertan la posibilidad del error y los errores efectivos. Al hombre siniestramente al acecho en el camino oscuro que habíamos «puesto» real no podemos menos de «ponerlo» irreal unos pasos adelante. Y es sabido cómo Descartes prueba la dubitabilidad de la realidad de nuestro propio cuerpo y, consiguientemente, de nuestra realidad en la del mundo. Mas es un hecho de repetición al arbitrio de cualquiera que podemos tomar una actitud, de reflexión sobre nuestra conciencia y sus objetos, las cosas y nosotros mismos, en que nos limitamos a tener conciencia de nuestros fenómenos de conciencia con sus objetos y todos sus ingredientes, entre ellos las «posiciones» y «apercepciones» mencionadas, «absteniéndonos» de «poner» las cosas como reales o irreales y de «apercibir» nuestros fenómenos de conciencia como propios de nosotros mismos como sujetos reales en el mundo de las cosas reales. En la actitud natural «vivimos en» nuestra conciencia de las cosas y de nuestros fenómenos de conciencia como propios de nosotros como sujetos reales, y como ingredientes de esta conciencia en que vivimos, «ponemos» la realidad o irrealidad de las cosas y «apercibimos» nuestros fenómenos de conciencia

como se acaba de repetir; en la actitud refleja «vivimos en» nuestra nueva conciencia refleja de nuestra anterior conciencia en la actitud natural —y no «ponemos» más que la realidad, de verdad absolutamente indubitable, de la conciencia objeto, con sus objetos e ingredientes todos, de la refleja, ni «apercibimos» los fenómenos de la conciencia objeto de la refleja más que como propios del sujeto de esta conciencia objeto de la refleja— «y pura», con sus «fenómenos puros», los únicos tales, ellos mismos: «pura» de las «posiciones» y «apercepciones» en que se insertan la posibilidad de errar y los yerros efectivos, en el sentido de que estas «posiciones» y «apercepciones» se reducen a ser objeto de la conciencia refleja en cuanto ingredientes de la que pasa a ser objeto de ésta, o de que ya no «vivimos en» ellas o no «ponemos» ni «apercibimos» de hecho lo que antes. Por medio de esta «reducción fenomenológica trascendental», o más simplemente «reducción fenomenológica» o «reducción trascendental», se constituye la «fenomenología trascendental». Es esencial advertir que la conciencia pura sigue siendo, según Husserl, una conciencia empírica o fáctica como la conciencia de la actitud natural con sus posiciones y apercepciones, sólo que pura de éstas o reducida a su pureza de ellas, o que la «fenomenología trascendental» es una fenomenología empírica o fáctica, aunque trascendental: los fenómenos de conciencia no dejarían de ser hechos de la experiencia porque se les purifique de ingredientes de falibilidad. Mas así como parece que cabe pensar de la intuición de los hechos, entre ellos los de conciencia, es decir, de los objetos de la conciencia de la actitud natural y de los fenómenos de esta conciencia, a las esencias correspondientes, cabe pasar de la intuición de los fenómenos puros en detalle o de la conciencia pura en conjunto a la intuición de las esencias de los fenómenos puros y de la conciencia pura.

En todo caso, ya en las *Investigaciones*, si los *Prolegómenos* y las primeras, sobre la expresión y la significación,

la especie y la abstracción, los todos y las partes y las significaciones independientes y no-independientes, preludiaban la «fenomenología eidética», la quinta y sexta, sobre la conciencia y sobre el conocimiento, preludiaban la «fenomenología trascendental» de la conciencia pura. En todo caso, es la ciencia eidética, no de ningún otro objeto ni de ningunos otros fenómenos posibles, sino de la conciencia pura y de sus fenómenos, lo que constituye la fenomenología con que pensó Husserl instituir definitivamente la filosofía en ciencia rigurosa y la definición de la cual y descripción de su campo es el asunto de las *Ideas*. En todo caso, parece obligado conjeturar una contraposición, a las interpretaciones y prolongaciones unilateral y aun sólo preponderadamente eidéticas de la fenomenología, de la importancia mucho mayor de la trascendental, en el hecho de que en el resumen de su filosofía redactado con las intenciones indicadas que son las *Meditaciones*, Husserl exponga desde el título y a lo largo de todo él la «fenomenología trascendental» y la «fenomenología eidética» no aparezca hasta el § 34, sino en él y como una traducción de lo fáctico a lo eidético de la que basta de hecho, y dígase lo que se diga, tratar incidental y brevemente, como se trata de las cosas tan obvias cuanto secundarias. En todo caso, no resulta fiel al pensamiento de Husserl la ablación de la «fenomenología eidética» operada explícita o implícitamente por las exposiciones, juicios y fenomenologías, a las que está ligada la fenomenología «realista» con la que está en unión la filosofía de los valores, a que he aludido en pasaje anterior. Y en todo caso, en fin, es de la «fenomenología trascendental» de donde se han originado las filosofías más recientes y más influyentes en la actualidad. Las cuatro primeras *Meditaciones* resumen la «fenomenología trascendental» en forma sustancialmente coincidente con la concepción de la fenomenología en la etapa de la evolución del pensamiento de Husserl a que corresponden la segunda edición de las *Investigaciones* y las *Ideas*, la etapa clásica ya

desde ahora y hasta ahora y con la mayor probabilidad para siempre. Pero la fenomenología así concebida lo es también como el idealismo trascendental a que se refieren los §§ 40 y siguiente de las *Meditaciones,* y este idealismo condujo a Husserl al problema de los otros yos tal como lo apunta singularmente el final del § 41. A este problema y a su solución en una nueva monadología dedicó, pues, Husserl la quinta y última meditación. En la extensión de esta meditación, más del doble de la de la más extensa de las cuatro anteriores, hay que descubrir tanto, por lo menos, como una expresión de la importancia atribuida por Husserl a esta nueva etapa del desarrollo de su fenomenología, un efecto del deseo de aprovechar la ocasión que las *Meditaciones* le ofrecían para exponer el tema capital de esta nueva etapa. Pero los hechos son que la nueva monadología y esta nueva etapa en general, como las últimas todas de la obra de Husserl, distan de haber obtenido el reconocimiento o tenido la repercusión de la que he llamado la etapa clásica, según anticipé en otro pasaje. La «fenomenología trascendental» de la conciencia pura conducía consecuentemente al problema de los otros yos: sin embargo, la solución ha sido criticada como un aditamento inspirado por el afán de hacer rotunda y definitiva la propia filosofía, en vez de dejar los descubrimientos efectivos y las sugestiones fecundas abiertos a la prosecución previamente indefinida y realmente nueva, en suma, como un aditamento inspirado por el espíritu de sistema que ha poseído en general a los filósofos (v. T. Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl,* traducción mía: Revista de Occidente, Madrid, 1931). Cosa pareja le acaeció también a Bergson con sus *Dos fuentes de la moral y de la religión* (v. la crítica de Morente en el núm. III de la *Revista de Occidente*). La solución, y aun el problema, no podían impresionar como lo habían hecho los problemas y las soluciones inaugurales de la fenomenología. Interesaban ya más que los desarrollos de ésta por el creador, menos nuevos

que los inicios, los desarrollos novísimos por los discípulos y continuadores. La naturaleza misma de la filosofía hace imposible estimar e integrar en un cuerpo las filosofías sucesivas como las sucesivas verdades de una ciencia y produce una peculiar curiosidad por la última filosofía y una moda filosófica. Relegaron, pues, al creador y maestro al término de suyo un tanto lejano y oscuro del fundador sus coruscantes discípulos y continuadores. Y el último descollante entre éstos, relegó la filosofía de los valores y eidética en general al término de un momento superado en la trayectoria contemporánea de la filosofía. Y relegó los objetos ideales y los valores mismos, y el conocerlos, estimarlos y en general vivirlos, al de objetos y fenómenos de los que debe mostrarse la fundamentación en realidades más radicales. De la fenomenología de la conciencia pura de Husserl pasó Heidegger a su analítica del *Dasein.* A la verdad indubitable de la realidad de la conciencia pura debía sustituir la prioridad óntica y ontológica del *Dasein.* Ortega sometió la «fenomenología trascendental» a una crítica (cuyo resumen muy fiel puede ver el lector en la citada *Historia de la filosofía* de Marías) en el sentido de que lo decisivo no es la conciencia objeto de la refleja, sino ésta, en la que pasamos a vivir en medio de toda «nuestra vida». La «realidad radical» no es la conciencia pura, sino «nuestra vida». Por mi parte, empieza ya a hacer años que viene pareciéndome ver la significación histórica y filosófica toda de la fenomenología de la manera siguiente. El pasado entero de la filosofía puede reducirse a dos grandes movimientos sucesivos de dirección opuesta. La filosofía griega y con y tras ella la antigua y la medieval se han dirigido, como insinué antes, a los principios objetivos del mundo, en una ideación esencialmente eidética, añado ahora: concibiendo tales principios como ideas, valores, esencias subsistentes en sí y por sí, o inherentes a un principio divino, o concibiendo eidéticamente este principio. Radicalmente animada por el cristianismo, introductor decisivo de la conciencia, como

instancia fundamental, en la historia, según revela la anticipación de San Agustín a Descartes, la filosofía moderna empezó por retrotraerse y retraerse reflexivamente a la conciencia, para partir de ella hacia el mundo y hasta los principios objetivos de éste y de ella. La tensión entre la eidética filosofía antigua y la conciencia cristiana en el seno de la filosofía medieval da a ésta su peculiar complexión y situación verdaderamente media, que no deja de prolongarse en su descendiente moderna. En la sucesión histórica de los dos movimientos, de la filosofía antigua y medieval y la filosofía moderna, debe reconocerse una sucesión promovida por una relación de fondo último entre ambos. Pues bien, ambos o el pasado entero de la filosofía vienen a ser asumidos notoriamente por las dos partes de la fenomenología de Husserl: la eidética filosofía antigua y medieval, el «realismo» antiguo y medieval, en la «fenomenología eidética»; la moderna filosofía de la conciencia, el moderno «idealismo», en la «fenomenología trascendental». Es más. La asunción de la filosofía moderna por la «fenomenología trascendental» llega al detalle de asumir la transición natural de todo «idealismo» a un idealismo «trascendental». Por el lado, ya no del pasado y antecedentes de la fenomenología de Husserl, sino de su sucesión y futuro, de sus dos partes, también, han salido como he apuntado las principales filosofías posteriores a ella, que reiteran los dos grandes movimientos del pasado filosófico: el de la filosofía antigua y medieval, la filosofía de los objetos ideales y de los valores; el del cristianismo y la filosofía moderna, la filosofía existencial. En tales movimientos, asunciones y reiteraciones, ¿cómo no palpar una encubierta pero tangible naturaleza de la filosofía oscilante entre dos extremos dialécticamente unidos? Contenido y mérito últimos de la fenomenología de Husserl: la articulación de sus dos partes sugiere cuál podría ser la relación entre ambos movimientos de la historia de la filosofía, fondo último de esta historia entera y de la filosofía en general. Bien mirado lo

que pasa realmente en la caverna de sombras y asombro donde se practican las esotéricas operaciones filosóficas, y aunque Husserl enseñe expresamente que la conciencia pura sigue siendo un *factum* empírico, o que la fenomenología trascendental es una fenomenología empírica o fáctica, si no se reduce eidéticamente la conciencia pura a su esencia, la reducción trascendental, y ella sólo, ¿no trae consigo la eidética? La conciencia pura, pura de toda oposición y apercepción de realidad, ¿no será puramente la esencia de la conciencia?, el fenómeno puro ¿la esencia del fenómeno correspondiente? Y a la inversa, cuando se piensa tener la esencia de la conciencia o de uno de sus fenómenos, se tendría en verdad la conciencia pura o el fenómeno puro. La transición natural de todo «idealismo» a un idealismo «trascendental» consistiría en esta identificación de la depuración de realidad y la reducción a las puras quintaesencias, fundada en la misma naturaleza de las cosas. Tal identificación quizás pudiera justificar a la ablación de la «fenomenología eidética» contra Husserl, pero seguramente que no la justificaría contra las filosofías que reconocen lo trascendental, la «realidad radical», no en ninguna conciencia más o menos general por abstracta, pues toda mera conciencia es un abstracto de la concreción de la vida que la sustenta y circunda, sino en esta vida. Es por lo que me parece que de la trayectoria contemporánea de la filosofía es el único término lógico de llegada y partida hacia el futuro tomar la «realidad radical» en su concreción extrema, absoluta. La realidad de verdad absolutamente indubitable, el punto de *partida* del filosofar, no puede ser, no es, de hecho, ni el *cogito* a que se *llega* a través de la duda metódica, ni la «conciencia pura» a que se *llega* por medio de la reducción trascendental, ni en general el *contrasentido* de ningún *dato* buscado y encontrado sólo al término de la busca y hasta rebusca; sólo puede ser, sólo es, de hecho, lo único *dado* sin contrasentido, lo único con que *se encuentra* antes de toda búsqueda el filósofo: él mismo

en su situación de querer partir hacia donde sea —la «realidad radical» es «nuestra vida», pero no tomada en ninguna generalidad, como la de «la vida humana», pues toda generalidad es más o menos abstracta y relativamente irreal, sino tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora conviviente con sus prójimos más o menos efectivamente próximos en el espacio y en el tiempo—. Esto acarrea una primera consecuencia soliviantante: cada filosofía equivaldría tácitamente a, o sería explícitamente, una confesión personal y unas memorias históricas, una autobiografía y una autobiográfica Historia... Éstas no pueden dar sino la verdad del autor: ¿es que no pueden ser verdaderas?... Tal índole de la filosofía está encubierta en las más de las filosofías por la orientación de éstas hacia lo objetivo, pero no obstante esta orientación, denunciada por el modo de proponer el filósofo sus proposiciones, aun en los casos más favorables tan sensiblemente diversa de aquel en que propone las suyas el científico por excelencia: el matemático propone sus proposiciones con apodicticidad de la que está tan seguro que ni siquiera se le ocurre hacerse cuestión de ella, haciéndose presente a sí mismo; el filósofo propone las suyas, en los casos extremos con una apodicticidad que tiene que mostrar y hasta probar exhibiéndose a sí propio sucesivamente dubitativo y cierto, en los demás casos como su manera de pensar y hasta de ver sólo, su opinión y hasta su simple impresión. Tal índole de la filosofía ha sido descubierta para siempre por el *Discurso del método,* al que ello exalta a su rango único en la historia de la filosofía. Tal índole está por lo regular menos encubierta que en las filosofías del realismo en las del idealismo: éste, de inicio esencialmente solipsista, no deja de ser la historia y hasta la fábula, el mito o el cuento que un Robinsón hace de sus aventuras y hallazgos, hasta el descubrimiento, en los desenlaces más felices, del tesoro y del doble, Viernes o Domingo, trascendentales. El término «mito» o «cuento» no hay que decir a quién puede aludir.

Los términos «fábula» e «historia» son cartesianos. El último se encuentra en estas *Meditaciones cartesianas*. Avance por ellas el lector en la paradójica, como notará, compañía del gran Robinsón de Moravia, manteniendo desde la partida fijos los ojos con atención en tal aspecto del itinerario. Lo que propone el filósofo realista, algo orientado hacia el mundo, no es ya lo que propone el filósofo idealista: algo referente, inicialmente al menos, a sí mismo. Adviértase que en el referirse a sí mismo viene a encontrar el colmo de la apodicticidad. Y no se deje de advertir que comunicar su verdad a otros semejantes o congéneres es todo un problema. Otra, segunda consecuencia, que después de la anterior ya no tiene fuerza para soliviantar igualmente: la relación entre todas las filosofías, o más real, entre todos los filósofos, el caso «radical» de lo que se dice en la vida corriente «cambiar ideas».

Mas como quiera que pudiera ser de todo lo último, lo anterior habrá mostrado unas cuantas cosas. No sin todo fundamento ha podido pensar Husserl haber alcanzado en su fenomenología una filosofía definitiva, una *philosophia perennis*. Que sea bajo la especie de ciencia, arquetipo tradicional de verdades definitivas, como ha visto su definitiva filosofía, no es sino comprensible. Que se haya representado la *philosophia perennis* como un esencial sistema intemporal de las verdades descubiertas en contingente cooperación histórica por los pensadores, no es sino consecuencia. A la raza de aquellos en que la filosofía entera de su pasado parece más notoriamente asumida en la propia, los Aristóteles y los Hegel, resultaría pertenecer Husserl si la publicación de su enorme obra inédita, suponiéndola no aniquilada, revelase un parejo enciclopedismo monumental del sistema. Aun sin esto último, es lo más probable que el futuro ratifique el juicio que predice en Husserl el filósofo más importante en suma de la novísima y actual edad filosófica. Mas aunque no lo fuese, habiendo asumido y originado la historia entera de la filosofía hasta

el mismo día de hoy, es la fenomenología de Husserl una filosofía que ha de ser asumida a su vez por toda que haya de originarse —por todo el que en adelante quiera filosofar originalmente: por paradójico que resulte, no hay que desconocerla, sino que asimilarla, para ser en adelante original en filosofía—, o si la filosofía fuese consustancial como a ninguna otra cosa la originalidad, sencillamente para hacer filosofía o ser filósofo. No obstante las seductoras novedades posteriores a él, a Husserl habrá que volver, de él habrá que partir, durante bastante tiempo aún, hasta que haya advenido definitivamente el de tratarle como un gran clásico más. Porque esta necesidad de volver a él y partir de él anticipa desde ahora la clasicidad de su obra, en particular de sus *Investigaciones* e *Ideas,* en un sentido, por lo que tienen de capitales; de sus *Meditaciones,* en otro sentido, más propio incluso, por lo que tengan de «introducción».

La traducción francesa se difundió hasta agotarse, hace ya años, en términos que resulta imposible hacerse honradamente con un ejemplar[1]. El texto alemán no se ha publicado[2]. Se pensó, pues, en publicar una traducción española. Si no recuerdo mal ya, a fines de 1935 Ortega visitó en Friburgo a Husserl y recibió de éste un ejemplar a máquina, con correcciones y adiciones manuscritas, del texto alemán de las *Meditaciones,* para hacer sobre él la traducción que sería publicada por la *Revista de Occidente*[3]. Ortega me confió la traducción, a la que le propuse y aceptó agregar un comentario sacado del material que yo había reunido con ocasión de la explicación que había hecho de

---

[1] Ha sido reproducida en 1969 por la casa Vrin de París. [Nota del editor.]

[2] Apareció en el primer volumen de *Husserliana,* editado por Stephan Strasser en 1950. [N. del E.]

[3] Gaos sí recuerda mal. Vid. Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden.* Mit Erlaüterungen und Erinnerungen an Husserl (edición de Roman Ingarden). Den Haag, Martinus Nijhoff, carta LXXIII, de 26 de noviembre de 1934. [N. del E.]

las *Investigaciones* parágrafo por parágrafo en dos cursos académicos. Al dejar yo Madrid, a principios de noviembre de 1936, el texto alemán y la traducción de las cuatro primeras meditaciones quedaron juntos sobre las obras de Husserl en un librero del cuarto de trabajo; la traducción de la quinta, dentro de la carpeta de la mesa de trabajo. Algo después se pensó en la necesidad de rescatar el texto alemán. La casa en que yo vivía, situada en la proximidad del frente de la Ciudad Universitaria, había sufrido ya los efectos del bombardeo. Sin embargo, mi hermano Ángel, cuyo nombre no parecerá impertinente consignar aquí, logró rescatar del cuarto de trabajo el texto alemán y la traducción de las cuatro primeras meditaciones, pero no la de la quinta. Devolví el texto alemán a Ortega, quien dejó en mi poder la traducción, con la indicación expresa de que si un día lo creía necesario, hiciera de ella el uso que estimara procedente. Por lo pronto, decidí guardarla. A ver si venían tiempos más propicios, si no para rescatar el final, que debía dar por perdido, para rehacerlo; en último término, para publicar la buena parte rescatada. Un lustro justo ha trascurrido. No se ha presentado coyuntura favorable para rehacer la traducción de la quinta meditación sobre el texto alemán. Ignoro incluso si el texto sigue en poder de Ortega o si éste lo devolvió al autor o a heredero o representante legal suyo, y en este caso el destino que haya podido tener. Si Ortega lo devolvió y fue a parar a la biblioteca de la Universidad de Lovaina, hay muchas probabilidades de que las *Meditaciones* no puedan ser conocidas nunca más que por la traducción francesa de las cinco y la mía de las cuatro primeras. Por todo, ha parecido al fundador y director de esta *Colección de textos clásicos de filosofía,* el Sr. Lic. Eduardo García Maynez; a su editor, el Sr. Lic. Daniel Cosío Villegas, y a mí, que en ella podía publicarse por lo pronto esta traducción. Dada la finalidad de la colección, a que corresponde su carácter, en ella encajan perfectamente las antologías, como son sus

dos primeros volúmenes. Teniendo en cuenta la historia y significación de las *Meditaciones*, tema central de lo escrito hasta aquí, ya una simple selección de la obra, en el texto original o traducida, resultaría de un interés y una utilidad muy subidos. Pero las cuatro primeras meditaciones son harto más: la más auténtica síntesis posible de la fenomenología clásica, completa e inteligible por sí sola. En todo caso, la publicación de esta traducción no impide precisamente el que se la complete con la de una traducción de la quinta meditación en un segundo volumen. Si fuese posible aún, con una traducción del texto alemán. Si no, con una traducción de la francesa, que bien pudiera ser la del maestro Antonio Caso, que ha hecho y guarda inédita la de las cinco. La extensión de la quinta se prestaría a dar un volumen no demasiado disparejo del presente, pero el segundo se ofrece como lugar apropiado para añadir unas notas que no serían el comentario proyectado para la edición de la *Revista de Occidente* —puesto que he perdido todos mis papeles de origen anterior a mi partida de Madrid y hay en la vida cosas que no pueden hacerse por segunda vez—, pero que, sin embargo, pudieran rendir algún servicio.

Para terminar, unas palabras sobre la traducción. No creí deber inspirarme en la francesa para hacer la mía. Había ya una verdadera escuela y hasta tradición de los traductores españoles contemporáneos de filosofía alemana. Como en muchas otras, los españoles nos habíamos adelantado a los franceses en la traducción de las *Investigaciones*. No obstante haber sido hecha esta traducción por D. Manuel G. Morente y por mí, tampoco creí forzoso seguirla en algún punto. Así, el tema *Bedeutung-Erfüllung*, tan importante en las *Investigaciones*, no lo es en las *Meditaciones*. Por ello me pareció que sería hasta conveniente prescindir, en los pocos lugares en que hubiera podido emplearlo, del neologismo «impleción», usado en la traducción de las *Investigaciones*. Problemas difíciles me plantea-

ban, en cambio, otros términos del original mucho más temáticos y repetidos. Así, los que me resolví a traducir por «asunción» y «presunción», no encontrando otros que reprodujesen mejor el juego de los originales y esperando que el lector comprendiese desde su aparición, por el sentido del contexto, aquel en que debe entenderlos. Un problema que sigue resultándome insoluble es el de la traducción de *real* y *reell:* todos los términos que se ocurren para traducir lo uno a diferencia de lo otro se necesitan para otros conceptos de Husserl. Se trata de la distinción entre lo real en los sentidos corrientes del término y los elementos constitutivos del cuerpo psíquico, si se me permite expresarme así, de las vivencias, que Husserl se aplica a diferenciar sutilmente. Como las vivencias mismas cúyos son, estos elementos son reales en uno de los sentidos corrientes del término, mientras que las cosas reales que no son tales elementos de las vivencias no son reales en este sentido de elementos de las vivencias. En este sentido se encontrará el término «real», entrecomillado, al comienzo del § 37, pero éste no es el único pasaje en que el término debe entenderse en el mismo sentido.

JOSÉ GAOS

[1942]

INTRODUCCIÓN

§ 1. *Las* Meditaciones *de Descartes, prototipo de la reflexión filosófica*

La posibilidad de hablar sobre la fenomenología trascendental en esta dignísima sede de la ciencia francesa, me llena de alegría por razones especiales. El máximo pensador de Francia, Renato Descartes, ha dado con sus *Meditaciones* nuevos impulsos a la fenomenología trascendental. El estudio de las *Meditaciones* ha influido muy directamente en la transformación de la fenomenología, que ya germinaba, en una variedad nueva de la filosofía trascendental. Casi se podría llamar a la fenomenología un neocartesianismo, a pesar de lo muy obligada que está a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical.

En esta situación, bien puedo estar seguro por adelantado del interés de Uds., al partir, como me propongo, de aquellos motivos de las *meditationes de prima philosophia* que tienen a mi juicio una significación de eternidad, y al caracterizar, apoyándome en ellos, las transformaciones e innovaciones en que surgen el método y los problemas fenomenológico-trascendentales

Todo principiante en filosofía conoce el memorable curso de pensamientos de las *meditationes.* Recordemos su idea directriz. Su objetivo es una reforma completa de la filosofía, que haga de ésta una ciencia de una fundamentación absoluta. Esto incluye para Descartes una reforma homóloga de todas las ciencias. En efecto, éstas son, según él, simples miembros subordinados de la ciencia universal y única, que es la filosofía. Sólo dentro de la unidad sistemática de ésta pueden las ciencias llegar a ser genuinas ciencias. Ahora bien, tal y como las ciencias se han formado

históricamente, les falta esta genuinidad, la que depende de la fundamentación radical y total partiendo de evidencias absolutas, de evidencias más allá de las cuales ya no se puede retroceder. Necesítase, por lo tanto, una reconstrucción radical que dé satisfacción a la *idea de la filosofía* como unidad universal de las ciencias ínsita en la unidad de dicha fundamentación absolutamente racional. Este imperativo de reconstrucción conduce en Descartes a una filosofía de orientación subjetiva. En *dos* significativas *etapas* se lleva a cabo esta orientación subjetiva. *En primer término:* todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo «una vez en la vida», y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo. La filosofía —la sabiduría— es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como *su* sabiduría, como aquel su saber tendiente a universalizarse que él adquiere por sí mismo, de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso, partiendo de aquella evidencia absoluta. Tomada la resolución de dedicar mi vida al logro de este objetivo, que es la única resolución que puede ponerme en camino de llegar a filósofo dicho queda que he escogido como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento. En este punto de partida es paladinamente lo primero el considerar cómo pueda encontrar un método progresivo capaz de conducir a un genuino saber. Las *Meditaciones* cartesianas no pretenden ser, pues, una incumbencia meramente privada del filósofo Descartes, por no decir una mera, brillante forma literaria dada a una exposición de primeros principios filosóficos. Trazan, por el contrario, el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originalmente una filosofía [1].

---

[1] En confirmacion de esta interpretación, véase la *lettre de l'auteur* al traductor los *Principia*.

Volviéndonos ahora al contenido de las *Meditaciones*, tan extraño para nosotros, los hombres de hoy, nos encontramos con que en ellas se lleva a cabo un regreso hacia el yo filosofante *en un segundo y más hondo sentido*, hacia el *ego* de las puras *cogitationes*. El meditador lleva a cabo este regreso en el conocido y sumamente notable método de la duda. Dirigiéndose con radical consecuencia al objetivo del conocimiento absoluto, el meditador se niega a admitir como existente nada que no resulte incólume ante toda posibilidad imaginable de tornarse dudoso.

El meditador lleva a cabo, por ende, una crítica metódica de lo que es cierto en la vida natural de la experiencia y del pensamiento, desde el punto de vista de la posibilidad de dudar de ello, y eliminando todo aquello que deja abiertas posibilidades de duda, trata de lograr un eventual residuo de evidencia absoluta.

En este método no resiste a la crítica la certeza de la experiencia sensible, en que está dado el mundo en la vida natural; por consiguiente, en este estadio inicial tiene que quedar en suspenso la existencia del mundo. Como absolutamente indudable, como innegable, aun cuando este mundo no existiese, el meditador se encuentra solamente consigo mismo en cuanto puro *ego* de sus *cogitationes*. El *ego* así reducido lleva a cabo, pues, una especie de filosofar solipsista. Busca unos caminos apodícticamente ciertos por los cuales pueda franquearse en su pura interioridad una exterioridad objetiva. Esto sucede del conocido modo consistente en inferir ante todo la existencia y *veracitas* de Dios, y luego, por medio de ellas, la naturaleza objetiva, el dualismo de las sustancias finitas, en suma, la base objetiva de la metafísica y de las ciencias positivas y éstas mismas. Todas estas inferencias siguen, como no pueden menos, el hilo conductor de principios inmanentes al *ego* puro, «innatos» en él.

§ 2. *Necesidad de un comienzo radicalmente nuevo en la filosofía*

Hasta aquí, Descartes. Y ahora, nosotros, preguntamos: ¿Vale realmente la pena inquirir si estos pensamientos tienen una significación de eternidad? ¿Son todavía apropiados para infundir fuerzas vitales a nuestro tiempo?

Dificultoso es en todo caso el hecho de que tan escasamente se hayan preocupado de ellos las ciencias positivas, que, sin embargo, iban a recibir una fundamentación absoluta por obra de estas meditaciones. Cierto que en nuestro tiempo y después de un espléndido desarrollo de tres siglos, las ciencias se sienten muy trabadas por efecto de oscuridades en sus fundamentos. Sin embargo, no se les ocurre, en sus ensayos de reforma de sus fundamentos, recurrir a las *Meditaciones* cartesianas. Mas por otro lado pesa mucho la circunstancia de que las *Meditaciones* han hecho época dentro de la filosofía en un sentido absolutamente único, y la han hecho justamente en virtud de su regreso hacia el puro *ego cogito.* En efecto, Descartes inaugura una filosofía de una especie completamente nueva. Modificando su estilo todo, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental, el cual parece tender a una necesaria forma final en ensayos siempre nuevos y, sin embargo, siempre insuficientes. ¿No llevará en sí esta perseverante tendencia un sentido de eternidad, para nosotros el de una gran tarea que nos es impuesta por la historia misma y en la que estamos todos llamados a colaborar?

La descomposición de la filosofía actual en medio de su actividad sin norte, nos da que pensar. La decadencia es innegable desde la mitad del siglo pasado, en comparación con los tiempos anteriores, si intentamos considerar la filo-

sofía occidental desde el punto de vista de la unidad propia a una ciencia. Esta unidad se ha perdido en cuanto al objeto de la filosofía, a sus problemas y a su método. Cuando con el comienzo de la edad moderna la fe religiosa fue convirtiéndose cada vez más en una superficial convención sin vida, la Humanidad intelectual se elevó en alas de la nueva gran fe, la fe en una filosofía y ciencia autónomas. La cultura entera de la Humanidad iba a ser dirigida por evidencias científicas, iba a ser penetrada de luces, a ser reformada y convertida en una nueva cultura autónoma.

Pero desde entonces también esta fe ha caído en la insinceridad y en la atrofia. No enteramente sin motivo. En lugar de una filosofía viva y una, tenemos una literatura filosófica creciente hasta lo infinito, pero casi carente de conexión. En lugar de una seria controversia entre teorías pugnantes, pero que denuncian en la pugna su íntima coherencia, su unanimidad en las convicciones fundamentales y una imperturbable fe en una verdadera filosofía, tenemos un seudoexponer y un seudocriticar, la mera apariencia de un filosofar seriamente unos pensadores con otros y unos pensadores para otros. En todo ello no se manifiesta para nada un estudio recíproco consciente de su responsabilidad y hecho con la intención de llegar a una verdadera colaboración y a resultados objetivamente válidos. Ahora bien, objetivamente válidos no quiere decir otra cosa que resultados depurados por una crítica recíproca y capaces de resistir a toda crítica. Pero también ¿cómo va a ser posible un verdadero estudio ni una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? Tenemos aún, es cierto, congresos filosóficos, los filósofos se reúnen; pero, por desgracia, no las filosofías. Falta a éstas la unidad de un espacio espiritual en que poder existir la una para la otra y obrar la una sobre la otra. Es posible que las cosas estén mejor dentro de simples «escuelas» o «direcciones»; pero dada su existencia en forma de aisla-

miento, y a la vista de la total actualidad filosófica, el resultado es en lo esencial el que acabamos de describir.

En medio de esta desventurada actualidad, ¿no estamos en una situación semejante a aquella con que se encontró Descartes en su juventud? ¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo que inicia su actividad, de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica con su confusión de grandes tradiciones, de innovaciones serias, de modas literarias calculadas para hacer «impresión», pero no para ser estudiadas, y, en fin, de empezar con nuevas *meditationes de prima philosophia?* ¿No se puede atribuir en definitiva lo desconsolador de nuestra situación filosófica al hecho de que los impulsos irradiados por aquellas meditaciones han perdido su vitalidad originaria, y la han perdido porque se ha perdido el espíritu del radicalismo en la autorresponsabilidad filosófica? ¿No debiera pertenecer, por el contrario, al sentido radical de una genuina filosofía, el imperativo, que se supone exagerado, de una filosofía resuelta a conseguir la extrema limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía, se dé forma a sí misma, partiendo de últimas evidencias hijas de sí mismas, y se haga por ende absolutamente responsable?

El anhelo de una filosofía viva ha conducido en estos últimos tiempos a toda clase de renacimientos. ¿No será el único renacimiento fructífero precisamente aquel que resucite las meditaciones cartesianas? No para adoptarlas, sino para descubrir lo primero de todo el muy profundo sentido de su radicalismo en el regreso al *ego cogito,* y a continuación los valores de eternidad que brotan de este regreso.

En todo caso, se ha señalado con esto el camino que ha conducido a la fenomenología trascendental.

Vamos, pues, a recorrer en comun este camino. Como filósofos que iniciamos nuestra actividad radicalmente, va-

mos a llevar a cabo meditaciones a la manera cartesiana. Naturalmente, con extrema cautela crítica y prestos a toda transformación necesaria de las viejas meditaciones cartesianas. Tenemos que ilustrar y evitar tentadores extravíos en que han incurrido Descartes y su posteridad.

MEDITACIÓN PRIMERA

EN QUE SE RECORRE EL CAMINO QUE LLEVA AL EGO *TRASCENDENTAL*

§ 3. *La revolución cartesiana y la idea directriz de una fundamentación absoluta de la ciencia*

EMPEZAMOS de nuevo, pues, cada uno para sí y en sí, con la resolución propia de unos filósofos que inician radicalmente su actividad: lo primero, dejar en suspenso todas las convicciones válidas hasta ahora para nosotros, y con ellas todas nuestras ciencias.

La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal.

Pero ¿qué pensar de la indubitabilidad de esta misma idea, de la idea de una ciencia que hay que fundamentar absolutamente, desde el momento en que no disponemos de ninguna ciencia dada como ejemplo de esta auténtica ciencia, puesto que ninguna tiene valor para nosotros? ¿Representa esta idea una justa idea directriz, un objetivo posible de una actividad posible?

Es patente que tampoco podemos dar esto por supuesto, ni menos decir que consideramos sentada de antemano *ninguna norma reguladora de semejantes posibilidades, ni* todavía menos un estilo que sería de suyo natural y propio de toda auténtica ciencia en cuanto tal. Porque esto equivaldría, en conclusión, a dar por supuesta toda una lógica y teoría de la ciencia, cuando en rigor también ésta se halla sujeta a sufrir la revolución de todas las ciencias.

Descartes tenía por adelantado un ideal de ciencia, el de la geometría, o si se quiere, el de la ciencia matemática de la naturaleza. Este ideal decide, como un prejuicio fatal, de aquellos siglos, y decide también, sin ser sometido a crítica, de las *Meditaciones* mismas. Para Descartes era de antemano una cosa comprensible de suyo que la ciencia

universal había de tener la forma de un sistema deductivo, en el que la construcción entera había de reposar *ordine geometrico* sobre un fundamento axiomático y absoluto de la deducción. Un papel semejante al de los axiomas geométricos en la geometría es el que por respecto a la ciencia universal tiene para Descartes el axioma de la certeza absoluta que el *ego* tiene de sí mismo y de los principios axiomáticos innatos en él: sin más diferencia sino que este fundamento axiomático yace aún más hondo que el de la geometría y está llamado a cooperar a la última fundamentación de ésta.

Nada de esto puede influir sobre nosotros. En cuanto filósofos que iniciamos nuestra actividad, todavía no tiene valor para nosotros ningún ideal de ciencia normativo. Ni podemos llegar a tenerlo sino solamente en cuanto podamos forjárnoslo de nuevo.

Mas no por esto renunciamos al universal objetivo de una fundamentación absoluta de la ciencia. Este ideal debe motivar constantemente la marcha de nuestras meditaciones, como motivó el de las cartesianas, y debe ir tomando paso a paso en ellas una forma cada vez más concreta y al mismo tiempo determinada.

Únicamente tenemos que ser cautos en la manera de proponérnoslo como objetivo: por lo pronto ni siquiera podemos prejuzgar su posibilidad. ¿Cómo, pues, dejar clara y con ello hacer segura esta manera de proponernos nuestro objetivo?

La idea general de la ciencia es una idea que debemos, naturalmente, a las ciencias dadas de hecho. Si, pues, en nuestra radical actitud crítica estas ciencias se han convertido en meras ciencias conjeturales, también ha de convertirse en meramente conjetural, en el mismo sentido, la idea general de ciencia que es su idea directriz general. No sabemos todavía, por lo tanto, si será en resumidas cuentas realizable. Con todo, en esta forma de conjetural, y en una generalidad indeterminada, fluida, *tenemos* ciertamente

la idea, por ende también la idea de una filosofía, a saber, como la de una filosofía que realizar, no sabemos *si posiblemente* ni *de qué manera*. La tomamos como una asunción provisional a la que nos entregamos por vía de ensayo; de la que nos dejamos guiar por vía de ensayo en nuestras meditaciones. Mentalmente, consideraremos cómo habría que concebirla en cuanto posibilidad, y luego cómo habría que darle realidad. Es cierto que con ello entramos en rodeos al pronto extraños; pero ¿cómo evitarlos, si nuestro radicalismo no ha de reducirse a un gesto vacuo, sino convertirse en hecho? Avancemos, pues, pacientemente.

§ 4. *Descubrimiento del sentido teleológico de la ciencia, viviéndola como fenómeno neomático*

Es patente que ahora habrá de ser lo primero aclarar la idea directriz que flota ante nosotros al comienzo en vaga generalidad. Naturalmente, no se trata de formar el concepto de ciencia por medio de una abstracción comparativa a base de las ciencias existentes. En el sentido de toda nuestra manera de considerar estas cosas entra, en efecto, el que las ciencias como un hecho de la cultura y las ciencias «en el verdadero y auténtico sentido» no son una misma cosa, o el que aquéllas llevan en sí, por encima de su facticidad, una pretensión de cuyo logro no es precisamente la mera facticidad testimonio bastante. Precisamente en esta pretensión «radica» la ciencia en cuanto idea: la idea de una auténtica ciencia.

¿Cómo descubrir y entender ésta? Concedemos que pueda estarnos rehusado tomar posición respecto a la *validez* de las ciencias fácticas (la que es «pretensión» de ellas), esto es, respecto a la autenticidad de sus teorías y, correlativamente, a la fecundidad de su método de teorizar, nada se opone, sin embargo, a que hagamos un esfuerzo por «vivir» sus tendencias y sus actividades en cuanto ciencias,

ni a que así hagamos claro y distinto para nosotros el término a que propiamente se quiere llegar con ellas. Si así lo hacemos, ahondando progresivamente en la intención de las tendencias de las ciencias, despliéganse ante nosotros las notas constitutivas de la idea general directriz de una autentica ciencia, y por lo pronto en una primera diferenciacion.

A este fin es menester, ante todo, conseguir aclarar la *actividad de «juzgar» y el «juicio»* *mismo,* con la distinción de *juicios inmediatos* y *mediatos:* en el sentido de los juicios mediatos está inclusa una referencia a otros juicios, de tal suerte que la creencia implícita en todo juzgar «presupone» en los juicios mediatos la de estos otros juicios, al modo de una creencia que se tiene porque ya se cree otra cosa. Es menester, ademas, aclarar la tendencia a pronunciar *juicios fundados,* o lo que viene a ser lo mismo, la *actividad de fundamentar,* cuya misión es demostrar la *justeza,* la *verdad* del juicio; o en el supuesto de un fracaso, la falta de justeza, la falsedad. Esta demostración es en los juicios mediatos ella misma mediata, pues se apoya en la de los juicios inmediatos inclusos en el sentido del juicio mediato, y comprende concretamente la fundamentación de estos juicios. A una fundamentación ya llevada a cabo, o bien a la verdad demostrada en ella, se puede «retornar» a voluntad. Por virtud de esta libertad para la neorrealizacion de la verdad sabida como una y la misma, es ésta una adquisición o una ganancia permanente, y en cuanto tal se llama un *conocimiento.*

Si proseguimos de este modo (aquí, naturalmente, sólo en forma de ligeras indicaciones), pronto llegamos, al desentranar con más exactitud el sentido de una fundamentación, o de un conocimiento a la idea de la *evidencia.* En la auténtica fundamentación, los juicios se revelan «justos» «acordes», esto es, la auténtica fundamentación es la concordancia del juicio con el hecho «mismo» objeto del juicio (la cosa o el hecho objetivo). Dicho más exactamente:

el juzgar es un asumir, y en general un mero presumir, que tal cosa existe o es de tal manera; el juicio (lo que se juzga) es, por consiguiente, una cosa o un hecho meramente presunto, o en suma, la presunción de una cosa, la presunción de un hecho. Pero frente a esto hay en ocasiones un eminente asumir juzgando o tener conciencia juzgando de algo. Su nombre es evidencia. En lugar de estar presente la cosa en el modo del mero asumirla «a distancia», en la *evidencia* está presente la cosa, «ella misma», el hecho objetivo, «él mismo», o sea, que el sujeto que juzga es consciente de este mismo. Un acto de juzgar meramente presuntivo, al pasar en la conciencia a la correspondiente evidencia, *se ajusta* a las cosas, a los hechos mismos. Este paso lleva en sí el carácter de confirmación de la mera asunción, el carácter de una síntesis de identificación concorde; es conciencia evidente de la justeza de aquella asunción a distancia de la cosa.

Si hacemos así, en seguida resaltan algunas piezas fundamentales de la idea directriz de toda actividad científica. Por ejemplo, que el científico no se contenta con juzgar, sino que quiere fundamentar sus juicios. Dicho más exactamente: no está dispuesto a conceder, ni para sí, ni para los demás, valor de «conocimiento científico a ningún juicio *que él no haya fundamentado perfectamente, y que después* no pueda justificar en todo momento y hasta el último extremo por medio del regreso siempre posible a la fundamentación susceptible de repetirse. Es posible que todo esto se quede *de facto* en una mera pretensión: mas en cualquier caso hay en ello un objetivo ideal.

Pero hay que hacer resaltar todavía un punto complementario. Tenemos que distinguir entre el juicio (en el sentido más lato, de la asunción de un existir o manera de ser) y la evidencia, por un lado, y por otro el juicio antepredicativo y la evidencia antepredicativa. La evidencia predicativa implica la antepredicativa. Lo asumido, o en su caso lo visto con evidencia, encuentra su expresión, y la ciencia

quiere, en resumidas cuentas, juzgar expresando sus juicios, y fijar el juicio, la verdad, por medio de la expresión. Pero la expresión en cuanto tal es por su parte más o menos adecuada a lo asumido y dado ello mismo, o sea, tiene su propia evidencia o no evidencia, que también entra en la predicación, y que por ende también contribuye a definir la idea de la verdad científica como una predicación últimamente fundamentada y que fundamentar.

§ 5. *La evidencia y la idea de la auténtica ciencia*

Prosiguiendo nuestras meditaciones en esta forma y dirección, reconocemos, filósofos que iniciamos nuestra actividad, que la idea cartesiana de una ciencia (y a la postre de una ciencia universal) obtenida partiendo de una absoluta fundamentación y justificación, no es nada más sino la idea que dirige constantemente todas las ciencias y su tendencia a la universalidad, como quiera que suceda con la realización efectiva de esta idea.

La evidencia, *en el sentido más amplio posible*, es «experiencia» de la existencia y de la esencia de las cosas: un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas. La pugna con lo que ella, con lo que la «experiencia» muestra, tiene por resultado el polo negativo de la evidencia (o la evidencia negativa), cuyo contenido es la falsedad evidente. La evidencia, que abarca de hecho toda experiencia en el sentido más estrecho habitual, puede ser más o menos perfecta. La evidencia perfecta, y su correlato, la *verdad pura y auténtica,* se da como una *idea* inherente al deseo de conocimiento, de confirmación de la intención asuntiva, o colegible viviendo este deseo. La verdad y la falsedad, la crítica y la adecuación crítica a los datos de la evidencia, son un tema cotidiano que desempeña constantemente su papel en la vida precientífica. Para esta vida cotidiana con sus fines cambiantes y relativos, bastan verdades y evidencias *rela-*

tivas. Pero la ciencia busca verdades que sean válidas y continúen siéndolo *de una vez para todas y para todos;* y de consumo busca verificaciones de nueva índole y llevadas hasta el último extremo. Si la ciencia, como a la postre comprende necesariamente ella misma, no alcanza *de facto* a realizar un sistema de verdades «absolutas» y se ve obligada a modificar continuamente sus «verdades», esto mismo demuestra que persigue la idea de la verdad absoluta, o de la auténtica verdad científica, y que vive en consecuencia dentro de un horizonte infinito de aproximaciones que aspiran a tocar esta idea. Con estas aproximaciones cree poder superar *in infinitum* el conocer vulgar y a sí misma. Y también cree poderlo con su apuntar a la universalidad sistemática del conocimiento, ya dentro del dominio cerrado de una determinada ciencia, ya en referencia a una unidad total del ser que se da por supuesta, si es que es posible y entra en cuestión una «filosofía». En cuanto a la intención, pues, es inherente a la idea de la ciencia y de la filosofía *un orden del conocimiento que va desde los conocimientos anteriores en sí a los posteriores en sí;* o en último término, no *un punto de partida y una marcha* arbitrariamente elegibles, sino fundados «en la naturaleza de las cosas mismas».

De esta manera se nos descubren, viviendo en la reflexión lo que hay de general en la tendencia medular de la ciencia, piezas fundamentales de la idea directriz de la auténtica ciencia, idea que en un principio sólo como idea vaga domina dicha tendencia; sin que por ello hayamos prejuzgado la posibilidad de la idea, o de un ideal de ciencia que se supone comprensible de suyo. No se puede decir aquí: ¡para qué molestarse con semejantes investigaciones y comprobaciones! Pertenecen, es patente, a la teoría general de la ciencia o lógica, que hay que aplicar, naturalmente, ahora como en adelante. Pero tenemos que guardarnos justamente de esta naturalidad. Insistimos en lo que ya hemos dicho frente a Descartes: lo mismo que todas las cien-

cias existentes, también la lógica ha quedado en suspenso por obra de la universal revolución. Tenemos que adquirir radicalmente por nosotros mismos todo lo que hace posible un punto de partida filosófico. Sobre si más adelante se nos dará como resultado una auténtica ciencia de la índole de la lógica tradicional, no podemos saber nada ahora.

Gracias a la previa labor hecha —más bien rudimentariamente indicada que explícitamente ejecutada— hemos ganado en claridad hasta tal punto, que podemos fijar un *primer principio metódico* para toda nuestra marcha ulterior. Es patente que, en cuanto filósofo en cierne, y como consecuencia de tender al objetivo conjetural de una auténtica ciencia, yo no puedo formular o admitir como válido *ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia,* de «experiencias» en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos «ellos mismos». Cierto que también en este caso he de reflexionar en todo momento sobre la evidencia correspondiente, sopesando su «alcance» y haciéndome evidente *hasta dónde llegue,* hasta dónde su «perfección», *el efectivo darse las cosas mismas.* Donde falte aún, no puedo proclamar una validez definitiva, y lo que puedo hacer en el mejor de los casos es registrar el juicio como un posible estadio intermedio en el camino que lleva a ella.

Como las ciencias quieren llegar a predicaciones que expresen en su integridad y con adecuación evidente lo visto antepredicativamente, de suyo se comprende que también hay que cuidar de este lado de la evidencia científica. Dada la fluidez y multivocidad del lenguaje corriente, y su facilidad, ciertamente demasiado grande, para darse por satisfecho en lo que respecta a la integridad de la expresión, es menester, allí donde se utilizan sus medios de expresión, dar de nuevo un fundamento a las significaciones de las expresiones, orientándose de un modo original en las evidencias científicamente logradas, y soldar las expresiones

a estas significaciones. También contamos esto dentro de nuestro principio metódico de la evidencia, que desde aquí nos dará consecuentemente la norma.

Pero ¿de qué nos servirá este principio, ni toda la meditación hecha hasta aquí, si no nos ofreciese asidero para fijar un efectivo punto de partida, esto es, para poner en vía de realización la idea de la auténtica ciencia? Como a esta idea es inherente la forma de un orden sistemático de conocimientos —de auténticos conocimientos—, plantéase como *cuestión del punto de partida,* la cuestión de los conocimientos primeros en sí que deban y puedan soportar el edificio entero del conocimiento universal. Por consiguiente, para nosotros, los meditadores, si en medio de nuestra completa pobreza de conocimientos científicos nuestro objetivo conjetural ha de poder ser un principio prácticamente realizable, es menester que haya evidencias asequibles que lleven ya en sí el sello de tal vocación, es a saber, siendo susceptibles de ser reconocidas como anteriores a todas las demás evidencias imaginables. Pero es menester, además, que traigan también consigo una cierta perfección, una seguridad absoluta, en lo que respecta a esta evidencia de la anterioridad, si es que partiendo de ellas ha de poder tener un sentido el curso y la construcción de una ciencia, dirigida por la idea de un sistema de conocimiento definitivamente válido —con la infinitud que conjeturalmente es inherente de igual manera a esta idea.

§ 6. *Diferenciaciones de la evidencia. La postulación filosófica de una evidencia apodíctica y primera en sí*

Sin embargo, al llegar aquí, a esta decisiva cuestión del punto de partida, tenemos que penetrar más hondo con nuestra meditación. La expresión de *seguridad absoluta,* o, lo que vale tanto, *de absoluta indubitabilidad,* necesita de

aclaración. Hace que nos fijemos en que la *perfección de la evidencia,* postulada como ideal, se *diferencia* al examinarla con más exactitud. En el presente estadio inicial de la meditación filosófica, nos encontramos ante la infinitud sin orillas de las experiencias y evidencias precientíficas: unas más perfectas, otras menos. *Imperfección* quiere decir aquí, por regla general, falta de integridad, unilateralidad, relativa oscuridad e indistinción en la auténtica presencia de las cosas o hechos objetivos, en suma, contaminación de la experiencia por componentes constituidos de presunciones y coasunciones no confirmadas. El perfeccionamiento se lleva a cabo, de consiguiente, como progreso sintético de experiencias concordantes, en que estas coasunciones llegan a la efectiva experiencia confirmativa. La correspondiente idea de perfección sería la de la «evidencia adecuada», pudiendo quedar abierta la cuestión de si esta evidencia no reside por principio en lo infinito.

Si bien esta idea dirige constantemente la intención del científico, tiene para éste una dignidad mayor (como advertimos en aquel «vivir» la intención) *otra perfección* de la evidencia, a saber, la de la *apodicticidad,* que eventualmente puede presentarse también en evidencias inadecuadas. Es una *absoluta indubitabilidad,* en un sentido enteramente determinado y *peculiar,* aquella que el científico exige a todos los *principios,* y cuyo valor se denuncia en los esfuerzos del científico por fundamentar una vez más, y en un grado superior, remontándose a principios, fundamentaciones evidentes ya en sí y por sí, y por otorgarles de esta manera la suprema dignidad de la apodicticidad. El carácter fundamental de ésta puede describirse como sigue. Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo «ella misma», con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda. Lo que no excluye es la posibilidad de que lo evidente se torne más tarde dudoso, de que el ser se revele como apariencia; de lo que nos proporciona ejemplos la experiencia sensible. Esta abierta po-

sibilidad del tornarse dudoso, o del no ser, *a pesar de la evidencia,* es susceptible de ser comprobada por anticipado en todo momento, mediante una reflexión crítica sobre la obra de la evidencia. Pero una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable. Pero, además, es la evidencia de la misma reflexión crítica, o sea, la del ser de la imposibilidad del no ser de lo dado en la certeza evidente, también a su vez de esta dignidad apodíctica, y lo mismo sucede con cada reflexión crítica de orden superior.

Acabamos de recordar el principio cartesiano de la absoluta indubitabilidad con el que debía quedar excluida toda duda imaginable, incluyendo desde luego toda duda efectivamente falta de fundamento, como principio fundamental para la construcción de una auténtica ciencia. Si merced a nuestra meditación ha logrado para nosotros una forma más clara, la cuestión es ahora si puede ayudarnos, y cómo pueda hacerlo, a fijar un efectivo punto de partida. Con arreglo a lo ya antes dicho, se plantea como una primera y precisa cuestión de toda filosofía que se inicia, la de si podemos aducir evidencias que, como tenemos que decir ahora, traigan apodícticamente consigo la evidencia de preceder como «primeras en sí» a todas las evidencias imaginable, y respecto de las cuales sea evidente al par que son apodícticas ellas mismas; y que en el caso de que fuesen inadecuadas, tendrían que poseer por lo menos un comprobable contenido apodíctico, un contenido de ser que en virtud de la apodicticidad esté asegurado «de una vez para todas» o con absoluta firmeza. La cuestión de *cómo* se pueda y de *si* se puede ir más lejos, en la construcción de una filosofía apodícticamente segura, ha de ser, es cierto, una *cura posterior.*

§ 7. *La evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica; su inclusión en la revolución cartesiana*

La cuestión de si existen evidencias primeras en sí parece poder despacharse sin dificultad. ¿No está ahí sencillamente como tal la *existencia de un mundo?* Al *mundo* se refiere en su actividad la vida cotidiana, a él se refieren también todas las ciencias, directamente las ciencias fácticas; indirectamente, como instrumentos del método, las ciencias apriorísticas. Más que ninguna otra cosa es de suyo comprensible la existencia del mundo, tanto que a nadie se le ocurrirá enunciarla expresamente en una proposición. En efecto, estamos haciendo sin interrupción la experiencia en que este mundo se presenta de continuo a nuestros ojos como incuestionablemente existente. Pero con ser esta evidencia tan anterior en sí a todas las evidencias de la vida orientada hacia el mundo y de todas las ciencias del mundo —cuya constante base sustentadora es ella—, pronto nos deja cavilosos el saber hasta qué punto pueda reclamar en esta función un carácter apodíctico. Y si insistimos en esta cavilación, se descubre que tampoco puede reclamar el rango de la evidencia absolutamente primera. Por lo que toca a lo primero, es patente que no puede reclamarse sin más para la experiencia sensible universal, en cuya evidencia nos está dado constantemente el mundo, una evidencia apodíctica, que en cuanto tal excluiría la posibilidad de tornarse dudosa la realidad del mundo o la posibilidad de la inexistencia de éste. No se trata sólo de que un objeto empírico determinado pueda padecer la desvaloración de convertirse en ilusión de los sentidos; también el conjunto entero de la experiencia abarcable como unidad en cada caso, puede revelarse y parece haberse revelado en Descartes como ilusión, como, por decirlo así, un sueño universal. La simple referencia a la posibilidad de estas repentinas y totales mu-

taciones de la evidencia, no debe ser tomada por nosotros como una crítica suficiente de ésta, ni debemos ver sencillamente en ella una prueba de la posibilidad de pensar la inexistencia del mundo, a pesar de la constante experiencia que estamos teniendo de él. Nos limitamos a afirmar que la evidencia de la experiencia del mundo necesitaría en todo caso, a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, de una previa crítica de su validez y alcance, o sea, que no podemos tomarla incuestionablemente como apodística. No basta, por consiguiente, poner en suspenso todas las ciencias existentes, tratándolas como prejuicios inadmisibles para nosotros. Por lo pronto, también tenemos que despojar de su validez ingenua a la base de todas ellas, al mundo de la experiencia. La existencia del mundo admitida sobre la base de la evidencia de la experiencia natural, no puede seguir siendo para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino sólo un fenómeno de validez.

¿Es que nos queda, si nos conducimos así, alguna base real para formular juicios, por no decir evidencias, en que podemos fundamentar, y fundamentar apodícticamente, una filosofía universal? ¿No es esta palabra, mundo, el término que designa el universo de la realidad en general? ¿Es posible sustraerse a acometer *in extenso,* y como primera tarea, la crítica de la experiencia del mundo, en lo anterior sólo apuntada? ¿Habrían fracasado todas nuestras miras filosóficas, si se confirmase el resultado de la crítica conjeturada de antemano? Pero ¿y si el mundo no fuese a la postre la base absolutamente primera de todo juicio, sino que con su existencia se hubiese ya dado por supuesta una base real anterior en sí?

§ 8. *El* ego cogito *como subjetividad trascendental*

Al llegar aquí, damos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de la manera justa, conduce a la subje-

tividad trascendental: el giro hacia el *ego cogito*, como la base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar toda filosofía radical.

Reflexionemos. En cuanto filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ahora ni una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. En lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de un modo natural en la creencia en la realidad que es inherente a la experiencia, el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Esto alcanza también a la existencia circundante de todos los demás yos, de tal suerte que en rigor no podemos seguir hablando en el plural comunicativo. En efecto, los demás hombres y los animales sólo son para mí datos de la experiencia, en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos, de cuya validez no puedo servirme, puesto que también ella está en cuestión. Con los demás hombres pierdo también, naturalmente, las creaciones íntegras de la sociedad y de la cultura. En suma, no sólo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad.

Pero como quiera que sea de la pretensión de realidad de este fenómeno, y como quiera que yo sentencie críticamente, a favor de la realidad o de la apariencia, el fenómeno mismo, en cuanto fenómeno mío, no es una pura nada, sino precisamente aquello que hace posible en todo momento para mí semejante sentencia crítica, o sea, que también hace posible lo que eventualmente puede ser y valer en adelante para mí como verdadera «realidad» —sentenciada definitivamente o por sentenciar definitivamente—. Y más aún: si como podía hacer y he hecho con libertad, me abstengo de toda creencia empírica, de tal suerte que para mí quede en suspenso la realidad del mundo empírico, este abstenerme es lo que es, y existe justamente con la corriente entera de la vida que tiene esa experiencia. Y no

es menos cierto que ahí está esta vida constantemente *para mí;* constantemente está presente a la conciencia, en una percepción que abarca un campo de actualidad, y está presente ella misma en la más radical originalidad; y en la memoria se «representan» a la conciencia tan pronto estos, tan pronto aquellos pasados de ella, e implícito está que se alzan como «los pasados mismos». En todo momento puedo dirigir reflexivamente miradas de especial atención a esta vida originaria, y aprehender lo actual como actual, lo pasado como pasado, y todo como ello mismo. Que es lo que hago en cuanto que soy un yo que filosofa y practica aquella abstención.

El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí «experimentado» en cierto modo, y exactamente con el mismo contenido peculiar que antes. Continúa siendo el fenómeno que era antes, sólo que yo, en cuanto sujeto que reflexiona filosóficamente, ya no llevo a cabo, ya no concedo validez a la creencia natural en la realidad que es inherente a la experiencia del mundo, a pesar de lo cual esta creencia sigue estando ahí y es aprehendida por la mirada de la atención. Igualmente acontece con todas las restantes asunciones que pertenecen a la corriente de mi vida, además de las constitutivas de la experiencia del mundo: con mis representaciones no intuitivas, juicios, valoraciones, resoluciones, determinaciones de fines y medios, etcétera, y en especial con las íntimas posiciones que necesariamente se toman en la actitud natural, no reflexiva, no filosófica, de la vida, en la medida en que tales posiciones presuponen el mundo, esto es, encierran en sí una creencia en la realidad del mundo. Tampoco el abstenerse de tomar posiciones, el dejar en suspenso las posiciones tomadas, por parte del yo que reflexiona filosóficamente, significa que estas posiciones desaparezcan del campo de la experiencia de este yo. Las vivencias concretas del caso son, repetimos, aquello a que está dirigida la mirada de la atención, sólo que el yo sujeto de esta atención, en cuanto que es un yo

filosofante, se abstiene de pronunciarse respecto de lo intuido. También se conserva plena e íntegramente todo cuanto entraba en semejantes vivencias como *asumido* en la conciencia de la validez (el juicio, la teoría, los valores, fines, etcétera, correspondientes); sólo que se conserva en aquella modificación de la validez expresada diciendo «meros fenómenos».

Esta universal suspensión («inhibición», «invalidación») de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele ya decirse, esta ἐποχή fenomenológica, o este «poner entre paréntesis» el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada. Lo que, justamente por el contrario, y justamente por este medio, nos hacemos propio, o más claramente, lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras: el universo de los «fenómenos», en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en la fenomenología. La ἐποχή es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí. Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio-temporal, existe para mí, es decir, vale para mí, y vale para mí porque la experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco, etcétera. Todo esto designa Descartes, como es sabido con el término del *cogito*. El mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este *cogito*. Su sentido íntegro, universal y especial, y su valor de realidad, lo tiene

exclusivamente de estas *cogitationes.* En ellas transcurre toda mi vida «mundanal», en la que entra mi vida de investigación y de fundamentación científicas. Yo no puedo vivir, ni tener experiencia, ni pensar, ni valorar, ni obrar dentro de ningún otro mundo sino aquel que tiene en mí mismo y de mí mismo su sentido y su valor. Si me sitúo por encima de toda *esta* vida, y me abstengo totalmente de esta creencia en la realidad que es ni más ni menos quien toma *el* mundo como real: si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, como conciencia *del* mundo, me obtengo a mí mismo como el *ego* puro con la corriente de mis *cogitationes.*

Así es como a la realidad natural del mundo —del mundo de que yo puedo hablar— precede de hecho, como una realidad anterior en sí, la del *ego* puro y sus *cogitationes.* La base natural de la realidad es secundaria en su valor de realidad: presupone constantemente la trascendental. El fundamental método fenomenológico de la ἐποχή trascendental, en la medida en que retrotrae a esta última realidad, puede llamarse la reducción fenomenológico-trascendental.

§ 9. *Alcance de la evidencia apodíctica del «yo existo»*

La cuestión inmediata es la de si esta reducción hace posible una evidencia *apodíctica* de la realidad de la subjetividad trascendental. Sólo en el caso de ser apodíctica la experiencia trascendental del yo propio puede servir de fundamento para juicios apodícticos; sólo en tal caso habrá, pues, perspectivas favorables a una filosofía, a una construcción sistemática de conocimientos apodícticos, partiendo del campo de la experiencia y del juicio primero en sí. Que el *ego sum,* o el *sum cogitans,* puede calificarse de apodíctico y que encontramos [illegible] bajo nuestros pies una primera base [illegible] realidad es cosa [illegible] ya.

como es sabido, por Descartes, el cual pone de relieve la indubitabilidad de la proposición, y que incluso el «yo dudo» presupone el «yo existo». Por lo demás, también para él se trata de aquel yo que es íntimamente dueño de sí mismo, después de haber invalidado el mundo de la experiencia, en cuanto que es posible dudar de él. Está claro, después de las consideraciones que hemos hecho precisando las cosas, que el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el *ego* por medio de la reducción trascendental, responde efectivamente al concepto de la apodicticidad expuesto por nosotros antes.

Ciertamente, con esto no se ha despachado todavía el problema de la apodicticidad, ni por ende del primer fundamento y base de una filosofía. Al punto levántanse, en efecto, dudas. ¿No es, por ejemplo, inseparable de la subjetividad trascendental su respectivo pasado, meramente asequible por medio del recuerdo? Ahora bien, ¿puede reclamarse para éste una evidencia apodíctica? Seguramente sería absurdo querer negar por esto la apodicticidad del «yo existo», lo cual sólo es posible, en efecto, cuando, argumentando en términos generales, se salta con la palabra, esto es, con la vista, por encima de ella. Pero a cambio de esta seguridad, no puede menos de hacerse candente el problema del alcance de nuestra evidencia apodíctica.

Recordemos en este punto una observación anterior: que *la adecuación y la apodicticidad* de una evidencia *no tienen por fuerza que ir mano a mano.* Quizás se hizo esta observación justamente para el caso de la experiencia trascendental del yo. En esta experiencia es el *ego* originariamente accesible a sí mismo. Pero esta experiencia sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentada de un modo «propiamente adecuado». A saber: la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición *ego cogito,* mientras que más allá de esta actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presuntivo, un horizonte de realidad propiamente no experimentada, pero

necesariamente coasumida. A este horizonte pertenece el pasado del yo, las más veces completamente oscuro, pero también la facultad trascendental propia del yo, y las cualidades habituales en cada caso. También la percepción exterior (que no es apodíctica, ciertamente) es sin disputa experiencia de la cosa misma —«ella misma está ahí»—, pero en este estar ahí ella misma tiene para el sujeto de la experiencia un horizonte abierto sin término e indefinidamente universal, de realidades propiamente no percibidas ellas mismas, pero franqueables —tal esta implícito en ella como presunción— en una experiencia posible. Pues bien, análogamente abarca la certeza apodíctica de la experiencia trascendental mi «yo existo» trascendental en la indefinida universalidad de un horizonte abierto inherente a él. La realidad de la base primera en sí del conocimiento es según esto absolutamente firme; pero no así sin más aquello que define de una manera más precisa la realidad de esta base, ni aquello que todavía no está presente ello mismo, sino que sólo está presumido, en el curso de la evidencia viva del «yo existo». Esta presunción implícita en la evidencia apodíctica está, pues, sujeta a la crítica de su alcance (por limitar eventualmente de un modo apodíctico, en lo que respecta a las posibilidades de su confirmación). ¿Hasta dónde puede el yo trascendental engañarse acerca de sí mismo, y hasta dónde alcanzan los contenidos absolutamente indudables, a pesar de esta posibilidad que existe de engañarse?

Con la institución del *ego* trascendental nos hallamos en general en un punto peligroso, incluso dejando por lo pronto a un lado las difíciles cuestiones de la apodicticidad.

§ 10. *Digresión. Cómo Descartes falla al girar en sentido trascendental*

Parece fácil apresar, siguiendo a Descartes, el yo puro y sus *cogitationes*. Y, sin embargo, es como si estuviésemos sobre un risco escarpado, donde avanzar con lentitud y seguridad es cuestión de vida o muerte filosófica. Descartes había tomado la más seria resolución de librarse radicalmente de prejuicios. Pero nosotros sabemos, gracias a modernas investigaciones, y en particular a las bellas y profundas de los señores Gilson y Koyré, cuánta escolástica hay escondida, como prejuicio oscuro, en las *Meditaciones* de Descartes. Pero no es esto sólo. Ante todo, tenemos que apartar de nosotros aquel prejuicio, ya antes citado, que proviene de la admiración por la ciencia matemática de la naturaleza, que influye en nosotros mismos como una vieja herencia, y según el cual es como si con la expresión de *ego cogito* se tratase de un «axioma» apodístico, que en unión con otras hipótesis, por señalar y por fundamentar eventualmente de un modo inductivo, haya de suministrar el fundamento de una ciencia del mundo que «explique» éste deductivamente, de una ciencia nomológica, de una ciencia *ordine geometrico*, exactamente igual a la ciencia matemática de la naturaleza. En relación con esto, diremos que tampoco se puede en manera alguna admitir sencillamente que con nuestro *ego* puro apodíctico *hayamos salvado un pequeño rincón del mundo*, que sería para el yo que filosofa lo único cuestionable del mundo, y que ahora sólo se trate de franquearse el resto del mundo, por medio de *inferencias* bien dirigidas, con arreglo a los principios innatos al *ego*.

Por desgracia, esto es lo que pasa en Descartes. Lo que pasa con el giro al parecer insignificante, pero fatal, que hace del *ego* la *substantia cogitans*, la humana *mens sive*

animus separado, y el punto de partida de inferencias hechas con arreglo al principio de causalidad, en suma, el giro por virtud del cual se convirtió en el padre de ese contrasentido que es (aunque aquí todavía no puede resultar visible) el realismo trascendental. Todo esto quedará muy lejos de nosotros, si permanecemos fieles al radicalismo de la reflexión sobre el yo, y con ello al principio de la pura «intuición» (o evidencia), o sea, si no admitimos nada más que aquello que encontremos efectivamente, y sobre todo de una manera absolutamente directa, en el campo del *ego cogito* que se nos ha abierto por medio de la ἐποχή; o bien, si no afirmamos nada que nosotros mismos no «veamos». En esto erró Descartes, y así sucede que se halle ante el mayor de los descubrimientos, que lo haya hecho ya en cierto modo, y que sin embargo no comprenda su verdadero sentido, esto es, el sentido de la subjetividad trascendental, y en conclusión no pase las puertas que dan entrada a la auténtica filosofía trascendental.

§ 11. *El yo psicológico y el yo trascendental. La trascendencia del mundo*

Si retengo puramente lo que cae bajo mi mirada de sujeto que medita por obra de una libre ἐποχή practicada con respecto a la realidad del mundo de la experiencia, se da el significativo hecho de que yo y mi vida quedamos intactos en nuestro valor de realidad, como quiera que sea de la existencia e inexistencia del mundo, como quiera que yo me pronuncie acerca de ella. Este yo que me queda necesariamente en virtud de semejante ἐποχή y su vida de yo, no es un trozo del mundo, y cuando digo que yo existo, *ego cogito*, esto ya no significa que existo yo, este ser humano. Yo no soy ya el ser humano que se encuentra a sí mismo como ser humano en la experiencia natural del yo, ni el ser humano que se encuentra con su propia y pura

mens sive intellectus sive animus al estrecharse en abstracto a los puros contenidos de la experiencia «interior» o puramente psicológica del yo. Apercibidos de este «modo natural», somos yo y todos los demás hombres temas de las ciencias positivas u objetivas en el sentido corriente: de la biología, la antropología, y como incluida en ellas, también de la *psicología*. La vida psíquica de que habla la psicología ha sido entendida en todo tiempo, y sigue siéndolo, como vida psíquica en el mundo. Esto también vale, como es patente, para la propia, la que se aprehende y considera en la pura *experiencia interior*. Pero la ἐποχή fenomenológica, que requiere del sujeto que filosofa la marcha de las meditaciones cartesianas depuradas, inhibe el valor de realidad del mundo objetivo, y con ello lo elimina plena y totalmente del campo del juicio, y por consiguiente, lo mismo que inhibe el valor de realidad de todos los hechos percibidos objetivamente, así inhibe también el de la experiencia interior. Para mí, el yo que medita, el yo que encontrándose y permaneciendo en la ἐποχή se pone a sí mismo exclusivamente como *fundamento del valor* de todos los fundamentos y valores objetivos, no hay, pues, ni yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de seres psicofísicos humanos.

Mediante la ἐποχή fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica —el reino de mi *propia experiencia psicológica*— a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-trascendental del yo*. El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la ἐποχή fenomenológico-trascendental

Este concepto de lo trascendental y su concepto correlativo el de lo trascendente, tienen que sacarse exclusivamente de *nuestra* situación de meditadores filosóficos. A este respecto hay que observar lo siguiente: así como el yo reducido no es un trozo del mundo, de igual manera, a la inversa, ni el mundo, ni ningún objeto del mundo es un trozo de mi yo, ni se encuentra en la vida de mi conciencia como una parte integrante de ella, como complejo de datos de sensación o de actos. Al sentido propio de todo lo que forma parte del mundo es inherente esta *trascendencia*, aun cuando sólo reciba y puede recibir el sentido entero que lo define, y con él su valor de realidad, de mi experiencia, de mi correspondiente representarme las cosas, pensar, valorar, hacer; también el eventual sentido de una realidad evidentemente válida, sentido que recibirá precisamente de mis propias evidencias, de mis actos para darle una fundamentación. Siendo inherente al sentido propio del mundo esta *trascendencia*, de un estar incluido, pero no como parte integrante, quiere decirse que el yo mismo, que lleva en sí un mundo como un sentido válido, y que este sentido presupone por su parte necesariamente, es *trascendental* en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que brotan de esta correlación son problemas filosófico-trascendentales

MEDITACIÓN SEGUNDA

EN QUE SE EXPLORA EL CAMPO TRASCENDENTAL DE LA EXPERIENCIA EN BUSCA DE SUS ESTRUCTURAS UNIVERSALES

§ 12. *Idea de una fundamentación trascendental del conocimiento*

NUESTRA MEDITACIÓN necesita ahora de una ampliación en la cual, y únicamente en la cual, puede dar el justo resultado lo expuesto hasta aquí. ¿Qué puedo hacer de filosófico yo (el sujeto que medita a la cartesiana), con el *ego* trascendental? Ciertamente, su realidad es anterior para mí, desde el punto de vista del conocimiento, a toda realidad objetiva: en cierto sentido es su realidad el terreno en que se desarrolla todo conocimiento objetivo. Pero ¿puede esta anterioridad querer decir que la realidad del *ego* trascendental sea en el sentido corriente la fuente de todo conocimiento objetivo? No es que queramos renunciar a la gran idea cartesiana de buscar en la subjetividad trascendental la fundamentación más profunda de todas las ciencias e incluso de la realidad de un mundo objetivo. En tal caso no habríamos seguido las vías de sus meditaciones, ni siquiera modificándolas con nuestra crítica. Pero acaso con el descubrimiento cartesiano del *ego* trascendental se inicia *una nueva idea de la fundamentación del conocimiento,* a saber, la fundamentación trascendental. Efectivamente, en vez de pretender utilizar el *ego cogito* como premisa de evidencia apodíctica para hacer presuntas inferencias relativas a una subjetividad trascendente, dirijamos nuestra mirada al hecho de que la ἐποχή fenomenológica pone al descubierto (para mí, el filósofo que medita) *una nueva e infinita esfera de realidad,* la esfera de una nueva experiencia, la experiencia trascendental. Si tenemos en cuenta que a cada forma de experiencia real, y a sus modalidades generales, la percepción, la retención, el recuerdo, etcétera, corresponde una pura fantasía paralela, una «experiencia como si» con modos paralelos («percepción como si», «re-

tención como si», «recuerdo como si», etcétera), podemos esperar que haya una ciencia apriorística que se mantenga en el reino de la posibilidad pura (de la pura posibilidad de representarse, de la imaginabilidad), y que en lugar de juzgar sobre realidades trascendentales juzgue más bien sobre posibilidades apriorísticas, y con esto señale *a priori* reglas a las realidades.

Pero tan pronto como dejamos correr de esta manera nuestros pensamientos, y concebimos una ciencia fenomenológica que debe llegar a ser *filosofía*, caemos con el fundamental imperativo metódico de una evidencia apodíctica en las dificultades ya tocadas anteriormente. Pues como ya vimos, con ser esta evidencia tan absoluta para la realidad del *ego*, para el *ego* mismo, no es sin más una evidencia para la realidad de los variados datos de la experiencia trascendental. Mas aun cuando no pueda pretenderse en modo alguno que las *cogitationes* dadas en la actitud de la reducción trascendental como percibidas, recordadas, etcétera, existan, hayan existido, etcétera, absolutamente sin duda alguna, quizás pueda mostrarse que la evidencia absoluta del *ego sum* alcanza por necesidad a la variada experiencia de la *vida trascendental* y a las *propiedades habituales* del *ego*, aunque sólo sea dentro de ciertos límites, que determinarían el alcance de tales evidencias (la del recuerdo, la de la retención, etcétera). Indicado de una manera todavía más exacta, acaso haya que señalar lo siguiente. No es la vacía identidad del «yo soy» el contenido absolutamente indudable de la experiencia trascendental del yo, sino que a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del yo se extiende *una estructura universal y apodíctica de la experiencia* del mismo (por ejemplo, la forma inmanente del tiempo que tiene la corriente de las vivencias), aun cuando estos datos no sean absolutamente indudables en detalle. Con esta estructura está en conexión, y a ella misma es inherente también, el que el yo esté *bosquejado apodícticamente* para sí mismo

como un yo concreto y dotado de un contenido individual de vivencias, facultades, disposiciones; bosquejado dentro de un horizonte como un objeto accesible a lo largo de una posible experiencia de sí mismo, susceptible de perfeccionarse *in infinitum* y eventualmente de enriquecerse.

§ 13. *Necesidad de eliminar en un principio los problemas referentes al alcance del conocimiento trascendental*

Ponerlo así efectivamente de manifiesto sería el gran *problema de una crítica de la experiencia trascendental del yo,* en el entretejimiento de sus formas particulares y en la función total que lleva a cabo con el universal entretejimiento de estas formas. Es patente que éste sería un *problema de grado superior,* que presupondría por parte nuestra seguir ante todo a la evidencia de la experiencia trascendental en su funcionamiento en cierto modo ingenuo a lo largo del concorde avance de esta experiencia, para recoger sus datos y describirlos en sus rasgos generales.

La ampliación de las meditaciones cartesianas que acabamos de hacer determinará consecuentemente nuestra marcha ulterior en busca de una filosofía (en el sentido cartesiano anteriormente expuesto). *En dos estratos* tienen que desarrollarse —vemos por adelantado— los trabajos científicos para los que se ha presentado el título *fenomenología trascendental.*

En el *primero* tendrá que recorrerse *el reino de la experiencia trascendental* del yo, enorme como en seguida se revelará, y por lo pronto *en mera entrega a la evidencia que le es inherente en su curso concorde,* o sea, aplazando las cuestiones referentes a una crítica definitiva o dirigida a los principios apodícticos del alcance de la experiencia. En este primer *estrato, todavía no filosófico en el pleno sentido del término,* procedemos, pues, análogamente al cultivador de las ciencias positivas, que se entrega a la

evidencia de la experiencia natural, quedando por completo fuera de su tema, en cuanto cultivador de la ciencia de la naturaleza, las cuestiones relativas a una crítica de los principios de la experiencia.

El *segundo estrato* de la investigación fenomenológica tocaría precisamente a *la crítica de la experiencia trascendental* y sobre esto la *del conocimiento trascendental* en general.

Una ciencia inauditamente original entra en nuestro círculo visual: una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia trascendental real y posible; ciencia que constituye *el extremo opuesto a las ciencias en el sentido vigente hasta aquí*, a las ciencias «objetivas». Entre éstas también se encuentra, sin duda, una ciencia de la subjetividad, pero de la subjetividad objetiva, animal, perteneciente al mundo. Mas ahora se trata de una ciencia absolutamente subjetiva, por decirlo así; de una ciencia cuyo objeto es independiente en su realidad de la sentencia que recaiga sobre la inexistencia o existencia del mundo. Pero todavía más. Así como su objeto primero, también su objeto único parece ser y sólo poder ser mi *ego* trascendental, el de quien filosofa. Ciertamente, en el sentido de la reducción trascendental está implícita la imposibilidad de que ésta ponga al comienzo como existente otra cosa que el *ego* y lo incluido en él, con un horizonte, además, de indeterminada posibilidad de determinación. Ciertamente, esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental. No se ve por ahora, en efecto, cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse como existentes otros *ego* —no en cuanto meros fenómenos del mundo, sino en cuanto *ego* trascendentales—, para entrar como temas igualmente justificados en una egología fenomenológica.

Como filósofos que iniciamos nuestra actividad, no podemos dejarnos intimidar por semejantes reparos. Acaso la

reducción al *ego* trascendental sólo traiga consigo la apariencia de una ciencia definitivamente solipsista, mientras que su desarrollo consecuente, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, y por medio de ella, desenvolviéndose, a toda una filosofía trascendental. De hecho se verá que un solipsismo trascendental sólo es un grado filosófico inferior, y en cuanto tal tiene que ser definido, al fin metódico de poder hacer entrar en juego del modo justo los problemas de la intersubjetividad trascendental como una subjetividad fundada o de grado superior. Pero sobre este punto no cabe decir nada preciso en el momento actual de nuestras meditaciones, lo mismo que en general las anticipaciones hechas únicamente al desarrollarlas pueden revelar su plena significación.

Exactamente definida está en todo caso una esencial desviación por respecto a la marcha cartesiana que desde aquí será decisiva para todo nuestro meditar ulterior. En contraste con Descartes, nosotros nos sumimos en *la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental.* La evidencia cartesiana, la de la proposición *ego cogito, ego sum,* no da fruto porque Descartes no sólo omite el poner en claro el puro sentido metódico de la ἐποχή trascendental, sino que también omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el *ego* está ahí presto, como un posible *campo de trabajo,* absolutamente singular y aislado, en cuanto que relacionándose sin duda con el mundo todo y con todas las ciencias objetivas, empero no da por supuesto su valor de realidad, y por ende está separado de todas estas ciencias y no linda con ellas en ninguna manera.

§ 14. *La corriente de las* Cogitationes. Cogito *y* cogitatum

Veamos, pues, ahora, mientras dejamos a un lado las cuestiones referentes al alcance de la apodicticidad de la evidencia trascendental del *ego cogito*, tomada esta expresión en el amplio sentido cartesiano, a desplazar el peso de esta evidencia desde el *ego* idéntico hacia sus variadas *cogitationes*, hacia la corriente de la vida de conciencia en que vive el yo idéntico (el mío, el de quien medita), como quiera que se defina más precisamente esta última expresión. Este yo puede en todo momento dirigir su mirada reflexiva a tal vida, por ejemplo, a sus percepciones y representaciones sensibles, o a sus juicios, valoraciones, voliciones, contemplarla y poner de manifiesto y describir sus contenidos.

Acaso se diga que seguir esta dirección en las investigaciones no es otra cosa que llevar a cabo una *descripción psicológica* sobre la base de la pura experiencia interior, de la experiencia de la propia vida de conciencia, en que la pureza de semejante descripción requiere, naturalmente, dejar todo lo psicofísico al margen de nuestras consideraciones. Sin embargo, *una pura psicología descriptiva de la conciencia no es lo mismo que la fenomenología trascendental*, en el sentido en que hemos definido ésta por la reducción fenomenológico-trascendental, por muy únicamente que el auténtico sentido metódico de la primera se haya hecho patente gracias a la nueva fenomenología. Una psicología pura de la conciencia es sin duda una *paralela exacta* a la fenomenología trascendental de la conciencia, pero no obstante hay que distinguir con todo rigor entre ambas, mientras que su confusión caracteriza al *psicologismo trascendental*, que hace imposible una auténtica filosofía. Trátase aquí de uno de esos matices aparentemente insignificantes que deciden resueltamente entre los aciertos y los

errores en filosofía. Hay que tener presente de continuo que la investigación fenomenológico-trascendental toda está ligada al mantenimiento inquebrantable de la reducción trascendental, que no puede confundirse con la limitación a la mera vida psíquica que por vía de abstracción se impone la investigación antropológica. Por consiguiente, el sentido de la investigación psicológica de la conciencia y el de la fenomenológico-trascendental son radicalmente distintos, aun cuando pueden coincidir los contenidos que describir por uno y otro lado. En un caso nos las habemos con datos del mundo que se da por supuesto como real, es decir, datos tomados como contenidos psíquicos del ser humano; en el otro caso no hay nada de esto, ni siquiera tratándose de los datos paralelos, del mismo contenido, pues en la actividad fenomenológica el mundo entero no está en vigor como realidad, sino sólo como fenómeno de realidad.

Evitada esta confusión psicologista, hay aún otro punto de decisiva importancia (que por lo demás, llevando a cabo el correspondiente cambio de actitud, y volviendo al terreno de la experiencia natural, también lo es para una auténtica psicología de la conciencia). No se puede pasar por alto que la ἐποχή practicada respecto de toda realidad del mundo no altera en éste nada: que las variadas *cogitationes* que se refieren a las cosas del mundo llevan *en sí mismas* esta referencia; que, por ejemplo, la percepción de esta mesa es percepción de ella lo mismo antes que después. En general, toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia *de* esto o de lo otro, como quiera que yo, en cuanto sujeto en actitud trascendental, me abstenga de hacer esta valoración, como de todas mis valoraciones naturales. El título trascendental del *ego cogito* tiene que ampliarse en un miembro: todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, decimos también, *asume algo*, y lleva en sí misma, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*. Y cada una lo hace a su modo. La percepción de una casa asume una casa, más exactamente, como esta casa indivi-

dual, y la asume en el modo de la percepción, como el recuerdo de una casa en el modo del recuerdo, la representación imaginaria de una casa en el modo de la representación imaginaria, un juicio predicativo sobre la casa, que *v. gr.* «está ahí» para la percepción, la asume precisamente en el modo del juzgar, como a su vez de un nuevo modo un valorarla que además se practicará, etcétera. Las vivencias de la conciencia llámanse también *intencionales,* pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito,* su *cogitatum.*

§ 15. *La reflexión natural y la reflexión trascendental*

Para mayor claridad hay que añadir, empero, que necesitamos distinguir entre el percibir, el recordar, el predicar, el valorar, el proponerse fines y demás actos de aprehensión «*directamente*» *llevados a cabo* y los actos de *reflexión* en que, como en actos de aprehensión de un nuevo grado, se nos franquean justamente aquellos actos «directos». Percibiendo directamente, aprehendemos *v. gr.* la casa y no el percibir mismo. Sólo en la reflexión nos «dirigimos» a este mismo y a su estar dirigido perceptivamente a la casa. En la *reflexión natural* de la vida diaria, pero también de la ciencia psicológica (esto es, de la experiencia psicológica de las vivencias psíquicas propias), nos hallamos en el terreno del mundo dado como real, como cuando en la vida diaria decimos «veo allí una casa» o «me acuerdo de haber oído esta melodía», etcétera. En la *reflexión fenomenológico-trascendental* salimos de este terreno por medio de la universal ἐποχή practicada respecto de la existencia o no existencia del mundo. La experiencia así modificada, la *experiencia trascendental,* consiste, podemos decir, en que nos

fijamos en el *cogito* reducido trascendentalmente en el caso dado, y lo describimos, pero sin que en cuanto sujetos que reflexionamos, llevemos simultáneamente a cabo la posición natural de la realidad que encierra en sí la primitiva percepción directamente llevada a cabo, o el *cogito* que sea, o que había llevado a cabo en efecto el yo al vivir el mundo directamente. Con esto surge, ciertamente en el lugar de la vivencia primitiva, otra esencialmente distinta, por lo que hay que decir que la reflexión *altera* la vivencia primitiva. Pero esto vale para toda reflexión, también para la natural. Ésta altera esencialmente la anterior vivencia ingenua, haciéndola perder el modo primitivo de «directa», precisamente por hacer objeto suyo lo que antes era vivencia, y no nada objetivo. Mas la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella. Naturalmente, el tránsito a esta contemplación da por resultado una nueva vivencia intencional, que en su carácter intencional de «reflexión sobre la vivencia anterior», hace presente, y en casos evidentemente presente, esta misma vivencia anterior y no otra. Justamente por esto se hace posible un saber empírico, ante todo descriptivo, aquel al que debemos toda noción y conocimiento posible de nuestra vida intencional. Pues bien, lo mismo sigue valiendo para la reflexión fenomenológico-trascendental. El no llevar a cabo simultáneamente el yo que reflexiona la posición de la realidad de la percepción directa de la casa, no altera en nada el hecho de que la experiencia reflexiva del yo es precisamente experiencia de la percepción de la casa, con todas las notas que antes le pertenecían y siguen precisándose. Y en estas notas entran, en nuestro ejemplo, las de la percepción misma, como vivencia en curso, y las de la casa percibida, bien que puramente en cuanto tal. No falta por un lado la posición de la realidad, propia del percibir (normal), la creencia cierta en la percepción, ni por el lado de la casa percibida el carácter de lo sencillamente «existente». El «no llevar a cabo simultáneamen-

te», el abstenerse, del yo en actitud fenomenológica, es cosa *suya*, y no del percibir contemplado reflexivamente por el. Por lo demás, él mismo es accesible a una reflexión análoga y solo por medio de ella sabemos de él.

Podemos describir lo que hay aquí también de la siguiente manera. Si decimos del yo que experimenta y vive de cualquier otro modo natural «el» mundo, que está *«interesado» por el mundo*, la actitud fenomenológicamente modificada, y con constancia mantenida en esta modificación, consiste en que se lleva a cabo una *escisión del yo*, en que sobre el yo ingenuamente interesado se instala el yo fenomenológico *como «espectador desinteresado»*. Que esto tiene lugar, es ello mismo accesible por medio de una nueva reflexión, que como trascendental requiere una vez más adoptar precisamente esta actitud de espectador «desinteresado», con el único interés que le queda, el de ver y describir adecuadamente.

De este modo se hacen accesibles a la descripción, puros de todas las asunciones previas y simultáneas del contemplador, todos los acontecimientos de la vida orientada hacia el mundo, con todas sus posiciones de realidad simples y fundadas, y los correlativos modos del ser, como ser cierto, ser posible y probable, ser bello y bueno, ser útil, etcétera. Unicamente en dicha pureza pueden estos acontecimientos convertirse en temas de una *crítica de la conciencia* con alcance universal, como la requiere por necesidad nuestro propósito de llegar a una filosofía. Recordemos el radicalismo de la idea cartesiana de la filosofía como la ciencia universal fundamentada apodícticamente hasta sus últimos términos. En cuanto tal, la filosofía requiere una crítica universal y absoluta, que a su vez tiene que empezar por crearse un *universo de absoluta exención de prejuicios*, absteniéndose de tomar toda posición que dé de antemano la existencia de cualquier realidad. Esto es lo que logra la universalidad de la experiencia y descripción trascendental, al inhibir el «prejuicio» de la experiencia del

mundo que se desliza sin ser notado a través de toda actitud natural, la creencia en el mundo que constantemente se desliza a través de la experiencia de él, y al aspirar a una descripción universal en la esfera absoluta y siempre intacta que es la esfera egológica del ser, en cuanto esfera de las asunciones reducidas a una pura exención de prejuicios. Esta esfera es la llamada a ser la base de una crítica universal y radical. Naturalmente, todo consiste en guardar con pleno rigor la absoluta «exención de prejuicios» en esta descripción y dar satisfacción con ello al principio de la pura evidencia, antes establecido por adelantado. Esto quiere decir sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, que tienen que tomarse exactamente como se dan en la simple evidencia, de un modo puramente «intuitivo», y mantenerse libres de todas las interpretaciones que les atribuyan algo más de lo puramente intuido.

Si obedecemos a este principio metódico con respecto al doble título *cogito-cogitatum (qua cogitatum)*, se abre inmediatamente la posibilidad de llevar a cabo en las dos direcciones correlativas descripciones universales sobre la base de *alguna o algunas* de estas *cogitationes* en cada caso. Por un lado, las descripciones referentes al objeto intencional en cuanto tal, a las determinaciones que le son atribuidas asuntivamente en los respectivos modos de la conciencia, que a su vez resaltan al dirigirse la mirada a ellos (así, los «modos del ser», como «ser cierto», «ser posible o probable», etcétera, o los modos temporales «subjetivos», ser presente, pasado, futuro). Esta dirección descriptiva se llama la *noemática*. Frente a ella está la *noética*. Ésta concierne a los modos del *cogito* mismo, los modos de la conciencia, por ejemplo, la percepción, el recuerdo, la retención, con las diferencias modales inherentes a ellas, como la de la claridad y distinción.

Ahora comprendemos que, en efecto, con la ἐποχή universalmente practicada respecto de la existencia e inexistencia del mundo, no hemos perdido éste *para la fenomenología:*

lo conservamos *que cogitatum*. Y no sólo respecto de las realidades *aisladas* de cada caso, que están asumidas, o dicho más claramente, que están puestas de manifiesto por la asunción, y tal como lo están, en tales o cuales actos particulares de la conciencia. Pues su *aislamiento* es el aislamiento dentro de un *universo* unitario, que nos está de continuo «presente» en su unidad, aun allí donde nosotros estamos dirigidos con nuestro acto aprehensor a la cosa aislada. En otras palabras: el universo está constantemente incluido en la unidad de una conciencia que puede convertirse en aprehensora, y en tal se convierte con bastante frecuencia. En esta conciencia está incluido en la forma de la infinitud espacio-temporal que le es propia. En medio de toda la mudanza de la conciencia, el universo, también mumudable en sus particularidades, así aquellas de que se tiene experiencia, como las puestas de manifiesto por otra asunción cualquiera, mas a pesar de ello uno y único, perdura como fondo real de la vida natural toda. Así pues, al llevar consecuentemente a cabo la reducción fenomenológica, perdura para nosotros, noéticamente, la vida pura. abierta e infinita de la conciencia, y del lado del correlato noemático de ésta, el mundo presumido, puramente en cuanto tal. De esta manera puede el yo que medita fenomenológicamente llegar a ser, no sólo en algunas particularidades, sino *con universalidad, «espectador desinteresado» de sí mismo, y como incluido en esto, de toda objetividad* que «exista» para él, y tal como exista para él. Paladinamente, puede decirse: yo, el yo en actitud natural, soy *también* y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica. Únicamente gracias a esta nueva actitud veo que el universo, y en general todo cuanto existe de un modo natural, sólo existe para mí en cuanto vale para mí con el sentido que tiene en cada caso, como *cogitatum* de mis *cogitationes* cambiantes, y en su cambio ligadas entre sí: y sólo en cuanto tal lo mantego para mí en vigor. Por consiguiente, yo, el

fenomenólogo trascendental, tengo como tema de mis averiguaciones y descripciones universales, así en particular como en los grandes conjuntos universales, *exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionados de mis modos de conciencia.*

§ 16. *Digresión. Necesidad de que también la reflexión «psicológica pura» empiece, como la trascendental, con el* ego cogito

El *ego cogito* trascendental significa en la universalidad de su vida, según las anteriores consideraciones, una franca infinidad de vivencias concretas particulares, descubrir y describir las cuales en sus cambiantes estructuras significa una primera y grande esfera de problemas. Exactamente lo mismo es, por otro lado, con los modos de «conectarse» estas vivencias hasta llegar a la unidad del propio *ego* concreto. Éste sólo es concreto, como se comprende, en la universalidad francamente infinita de su vida intencional conexa y unitaria, y de los correlatos implícitos como *cogitata* en esta vida, unidos a su vez en universalidades totalitarias, y entre ellos el mundo fenoménico en cuanto tal. El propio *ego* concreto es el tema universal de la descripción. O dicho de una manera más clara: yo, el fenomenólogo que medita, me propongo a mí mismo la tarea universal del *descubrimiento de mí mismo* como *ego* trascendental en mi *plena concreción,* o sea, *con* todos los correlatos intencionales encerrados en ésta. Como ya se ha indicado, la paralela de este descubrimiento trascendental es el *descubrimiento psicológico de mí mismo,* es decir, el de mi ser puramente psíquico en mi vida psíquica. Este ser es apercibido, en actitud natural, como una parte integrante de mi realidad psicofísica (animal) y por ende como parte integrante del mundo naturalmente valido para mí.

Notoriamente, lo mismo que para una egología descrip-

tivo-trascendental, tampoco para una «pura psicología interior» —descriptiva y exclusivamente sacada en efecto de la experiencia interior, y absolutamente necesaria como disciplina psicológica fundamental— hay otro comienzo que el que parte del *ego cogito.* Esta observación es de la mayor importancia, dado el fracaso de todos los intentos hechos en los tiempos modernos para distinguir la teoría psicológica y la teoría filosófica de la conciencia. Es, por tanto, cerrarse el acceso a ambas el comenzar con una teoría de la sensación, extraviados por la tradición del sensualismo, todavía universalmente imperante. Ello implica interpretar por adelantado, y como si fuese cosa comprensible de suyo, la vida de la conciencia como un cúmulo de datos de una «sensibilidad externa» y (en el caso más favorable) también «interna», de conectar a los cuales en todos se encarga luego a las «cualidades figurales». Para borrar el «atomismo» se agrega aún la teoría de que las «figuras» están necesariamente fundadas en aquellos datos, o sea, que los todos son lo anterior en sí por respecto a las partes. Pero la teoría de la conciencia que empieza de un modo radical y se limita a describir, no tiene delante de sí tales datos ni todos, como no sea en forma de prejuicios. El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio. Pero la expresión efectivamente primera es la del *ego cogito,* por ejemplo, yo percibo... esta casa, yo me acuerdo... de un cierto alboroto callejero, etcétera, y el primer resultado universal de la descripción es la distinción entre *cogito y cogitatum qua cogitatum.* En qué casos, y en qué distintas significaciones, haya que referirse con fundamento, en eventuales casos ulteriores, a los datos de la sensación como partes integrantes, es un resultado especial de un trabajo de descubrimiento y descripción, del que la teoría tradicional de la conciencia se ha descargado por completo para daño suyo. En virtud de su falta de claridad acerca de los principios del método, resultó totalmente perdida

desde luego para ella la enorme riqueza de temas que hay en la descripción de la *cogita qua cogitata*, pero también el verdadero sentido y los problemas particulares de la descripción de las *cogitationes* mismas como modos de la conciencia.

§ 17. *Los dos lados de la investigación de la conciencia como órdenes correlativos de problemas. Direcciones de la descripción. La síntesis como forma primaria de la conciencia*

Pero una vez claros para nosotros de antemano el punto de partida y la dirección de los problemas, el resultado es, dentro desde luego de nuestra actitud trascendental, importantes *ideas directrices para los problemas ulteriores*. La *dualidad* de la investigación de la conciencia (por el momento dejamos aparte la cuestión del yo idéntico), debe caracterizarse, desde el punto de vista meramente descriptivo, como una *indisoluble correlación;* el modo de conexión que une un acto de conciencia con otro acto de conciencia, como la «síntesis» privativa de la región de la conciencia. Si, por ejemplo, tomo el percibir este cubo por tema de la descripción, vea en la reflexion pura que «este» cubo está dado continuamente como unidad objetiva, en una mudable, multiforme diversidad de variantes fenoménicas en relaciones determinadas. Estas variantes no son en su curso una sucesión incoherente de vivencias. Transcurren, por el contrario, en la unidad de una «síntesis», por cuya virtud se presenta a la conciencia en ellas uno y el mismo objeto. El cubo, el uno y mismo cubo, se presenta ya «de cerca», ya «de lejos», en los cambiantes modos del «aquí» y el «allí», por respecto a un «aquí absoluto», no por inadvertido menos presente a la conciencia (en el «propio cuerpo», siempre también presente). Pero cada variante fenoménica

determinada de uno de estos modelos, *v. gr.* «el cubo aquí cerca», se revela a su vez como la unidad sintética de una diversidad de variantes fenoménicas correspondientes a ella. La cosa cercana, en cuanto la misma cosa cercana, se presenta ya por este «lado», ya por aquél, y cambian las «perspectivas visuales», pero también las «táctiles», las «acústicas» y demás «variantes fenoménicas», como podemos observar dirigiendo la atención de la manera correspondiente. Si nos fijamos ahora particularmente en cualquier nota del cubo, entre las que se hacen patentes en la percepción de él, por ejemplo, en su figura o en su color, o en una cara sola, o en la figura cuadrada de ella, o en su color, tenemos otra vez lo mismo: siempre nos encontramos con que la nota destacada es una «unidad» de «variantes» que se suceden. Viéndola directamente, tenemos *v. gr.* la forma o el color uno y estable; en la actitud de la reflexión, las correspondientes variantes fenoménicas de la orientación, de la perspectiva, etcétera, que se suceden sin solución de continuidad. Pero además cada una de estas variantes fenoménicas, por ejemplo, el escorzo de la forma o del color es, en sí misma, por ejemplo, manifestación de su forma, de su color, etcétera. En suma, un *cogito* cualquiera no es conciencia de su *cogitatum* en un vacío sin distinciones, sino en una *variedad descriptiva* de una estructura noético-noemática *perfectamente determinada,* esencialmente propia justo de *este* idéntico *cogitatum.*

Descripciones paralelas a la de la percepción sensible (y de sumo alcance como se ve al hacerlas) son posibles de todas las intuiciones, así pues también de los demás modos de intuición, como el recuerdo, que hace el objeto intuitivo por segunda vez, y la expectativa, que lo hace intuitivo por anticipado: por ejemplo, también la cosa recordada se presenta por lados, en perspectivas cambiantes, etcétera. Mas para hacer justicia a las diferencias entre los modos de la intuición, por ejemplo, a lo que diferencia el dato del recuerdo respecto del dato de la percepción, tendrían que

entrar en cuenta nuevas dimensiones descriptivas. Una nota generalísima queda, empero, como la valida para toda modalidad de la conciencia: el ser conciencia de algo. Este algo, el «objeto intencional en cuanto tal» de todo acto de conciencia, se halla presente a ésta como unidad idéntica de cambiantes modos de conciencia, ya sean noético-noemáticos, intuitivos o no intuitivos.

Una vez que nos hemos apoderado del sentido de la tarea fenomenológica de la descripción concreta de la conciencia, se nos abren perspectivas verdaderamente infinitas de hechos jamás investigados antes de la fenomenología. Todos ellos pueden ser designados como *hechos de la estructura sintética* que dan unidad noético-noemática a las distintas *cogitationes* (en sí, como todos concretos sintéticos) y también a las unas por respecto a las otras. Únicamente el poner en claro la índole propia de la síntesis hace fructífero el mostrar en el *cogito,* en la vivencia intencional, una *conciencia de,* o sea, hace fructífero el importante descubrimiento de Francisco Brentano, que la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los «fenómenos psíquicos»; y sólo ello deja efectivamente en franquía el método de una teoría descriptiva de la conciencia, una teoría tanto psicológico-natural cuanto filosófico-trascendental.

§ 18. *La identificación como una forma fundamental de la síntesis. La síntesis universal del tiempo trascendental*

Si consideramos *la forma fundamental de la síntesis,* a saber, la de la *identificación,* se nos presenta por lo pronto como una síntesis que lo domina todo, pero que transcurre *pasivamente,* bajo la forma de la *continua conciencia interior del tiempo.* Toda vivencia tiene su *temporalidad vivencial.* Si se trata de una vivencia en que se presenta como

cogitatum un objeto del mundo (como en la percepción del cubo), hemos de distinguir entre la *temporalidad objetiva,* que *se presenta* (por ejemplo, la de este cubo) y *la temporalidad «interna» del presentarse* (por ejemplo, la del percibir el cubo). Éste, el presentarse, «fluye» a lo largo de sus trechos y fases temporales, que por su parte son presentaciones continuamente cambiantes del uno y mismo cubo. La unidad de estas presentaciones es la *unidad de la síntesis;* no simplemente un enlace continuo de las *cogitationes* (en cierto modo un extrínseco estar pegadas las unas a las otras), sino *un enlace en «una» conciencia,* en la cual se «constituye» la unidad de un objeto intencional *como* el mismo de las diversas variantes fenoménicas. La existencia de un mundo, y por ende la del cubo que hay aquí, están «puestas entre paréntesis» por virtud de la ἐποχή, pero el cubo uno y mismo que aparece, es en cuanto tal continuamente «inmanente» a la corriente de la conciencia, está *descriptivamente «en» ella,* como también descriptivamente es en ella el *uno y mismo.*

Este «en la conciencia» es un *estar dentro de ella completamente sui generis,* a saber, *no* un estar dentro de ella *como parte integrante real,* sino un *estar dentro de ella «idealmente», como algo intencional, como algo que aparece,* o lo que quiere decir tanto, un estar dentro de ella como su «sentido objetivo» inmanente. El «objeto» de la conciencia, en su identidad «consigo mismo» a través de la corriente de las vivencias, no entra desde fuera en ella, sino que está encerrado en ella misma como sentido, y esto es, como la «obra intencional» de la síntesis de la conciencia.

Ahora bien, el mismo cubo —el mismo para la conciencia— puede presentarse a esta simultánea o sucesivamente en modos de conciencia inconexos, muy heterogeneos, por ejemplo, en distintas percepciones, recuerdos, expectativas, valoraciones, etcétera. Pues bien, de nuevo hay una síntesis que produce la conciencia de la identidad como conciencia

unitaria como *conciencia que abarca* estas distintas vivencias, y con ello hace posible todo saber de una identidad.

Pero finalmente tambien toda *conciencia de algo no idéntico como unitario*, toda *conciencia de una pluralidad o de una relación*, etcétera, es en este sentido *una síntesis*, que constituye sintética o, como también se dice aquí, sintácticamente su *cogitatum* (la pluralidad, la relación, etcétera), pueda caracterizarse, por lo demás, esta obra sintáctica como una pura pasividad del yo o como actividad suya. Incluso las contradicciones, las incompatibilidades son productos de «síntesis», bien que de otro género.

Pero síntesis no hay sólo en cada una de las vivencias de la conciencia, ni une sólo ocasionalmente algunas con algunas otras; antes bien, *la vida total de la conciencia* está, como ya hemos dicho por anticipado, *sintéticamente unificada*. Hay, pues, un *cogito* universal, que recoge sintéticamente en sí cuantas distintas vivencias se destacan en la conciencia; el cual tiene su *cogitatum* universal, fundado en diversos grados en los variados *cogitata* singulares.

Sin embargo, esta fundamentación no quiere decir un construirse en la sucesión temporal de una génesis, antes bien toda vivencia particular imaginable es algo que sólo se destaca en una conciencia total siempre supuesta ya unitariamente. El *cogitatum* universal es la misma vida universal en su francamente infinita unidad y totalidad. Sólo porque siempre está ya presente como unidad total, puede ser «considerada» en el modo eminente de los actos aprehensivos de atención y convertida en tema de un conocimiento universal. La *forma fundamental* de esta síntesis universal, que hace posible todas las restantes síntesis de la conciencia, es *la conciencia interna del tiempo*, que lo abarca todo. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, gracias a la cual cuantas vivencias del *ego* pueden encontrarse en la reflexión tienen que presentarse temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea

y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito «del» tiempo inmanente.

La distinción que hay entre la conciencia del tiempo y el tiempo mismo puede expresarse también como la distinción entre la *vivencia* interna al tiempo (o *su forma temporal*) y sus *maneras temporales de aparecer* o «variantes» correspondientes. Como estas maneras de aparecer de la conciencia interna del tiempo son, también ellas, «vivencias intencionales», y en la reflexión tienen a su vez necesariamente que estar dadas como temporalidades, topamos con una paradójica propiedad fundamental de la vida de conciencia, que parece, pues, estar gravada de un regreso infinito. La aclaración y comprensión de este hecho depara extraordinarias dificultades. Pero como quiera que sea, el hecho es evidente, e incluso apodícticamente evidente, y representa un aspecto del maravilloso *ser para sí mismo* del *ego*, que aquí se nos presenta ante todo como el ser de su vida de conciencia bajo la forma del *estar referido intencionalmente a sí mismo.*

§ 19. *Actualidad y potencialidad de la vida intencional*

La complejidad de la intencionalidad inherente a todo *cogito*, a todo *cogito* dirigido al mundo, debido ya simplemente al hecho de que el *cogito* no sólo es conciencia de algo perteneciente al mundo, sino que de él mismo, en cuanto *cogito*, se tiene conciencia de la conciencia interna del tiempo, no queda agotada como tema con la mera consideración de los *cogitata* en cuanto vivencias actuales. Por el contrario, *toda actualidad implica sus potencialidades*, que no son unas posibilidades vacías, sino posibilidades de un contenido e intención *predeterminados* en la propia vivencia actual correspondiente, y además revestidas del carácter de posibilidades *realizables por el yo*

Con esto queda señalado *otro rasgo fundamental de la*

intencionalidad. Toda vivencia tiene un «horizonte» cambiante en su conexión con la conciencia y en las fases de su propia corriente, un *horizonte de remisión* intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma. Por ejemplo, a toda percepción exterior es inherente la remisión anticipada desde los lados «efectivamente percibidos» del objeto de la percepción hacia los lados «coasumidos», todavía no percibidos, sino sólo anticipados por vía de expectativa, e inicialmente en un vacío no intuitivo, como «los que vienen» ahora en la percepción; esto es, a toda percepción exterior es inherente una constante «protención», que tiene un sentido nuevo en cada fase de la percepción por otro rumbo, *v. gr.* si moviésemos horizontes de otras posibilidades, en cuanto tales, de la percepción, como aquellas que *podríamos* tener si *dirigiésemos de un modo activo* la marcha de la percepción por otro rumbo, *v. gr.* si moviésemos los ojos de una manera en lugar de otra, o si avanzásemos o nos pusiésemos a un lado, etcétera. En el correspondiente recuerdo torna modificado todo esto, *v. gr.* en la conciencia de que yo hubiese podido percibir en su momento otros lados, en lugar de los efectivamente vistos; naturalmente, *si* yo hubiese dirigido mi actividad perceptiva de la otra manera que hubiese sido adecuada. Todavía, en fin, repetiremos que es inherente a toda percepción un horizonte de pasado, como potencialidad de recuerdos evocables, y a todo recuerdo a su vez, como horizonte peculiar, una intencionalidad mediata y continua de recuerdos posibles (realizables por mi actividad) hasta llegar al correspondiente «ahora» de la percepción actual. En todas estas posibilidades entra en juego un «yo puedo» y «yo lo hago», o bien «yo puedo otra cosa que la que hago»; sin perjuicio, por lo demás, de las trabas siempre posibles a ésta como a toda libertad.

Los horizontes son potencialidades «predeterminadas». También decimos: se puede *preguntar a todo horizonte por lo que «hay implícito en él», «interpretarlo»,* «descubrir»

las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero precisamente con esto descubrimos *el sentido objetivo, implícitamente asumido* en el *cogito* actual, pero exclusivamente siempre en un grado de mera indicación. Este sentido objetivo, el *cogitatum qua cogitatum*, no nos lo representamos *jamás como algo dado de un modo acabado;* el sentido se «aclara» sólo, por medio de una interpretación del horizonte y de los horizontes constantemente conjurados de nuevo. La predeterminación misma es sin duda imperfecta en todo momento, pero en su *indeterminación,* de una *estructura determinada.* Por ejemplo, el cubo deja abiertas muchas cosas todavía por los lados no visibles, y sin embargo, es «aprehendido» desde luego como un cubo, y más en particular como de color, áspero, etcétera, pero siempre dejando cada una de estas determinaciones a su vez particularidades abiertas. Este *dejar abiertas* es, comparado con las efectivas determinaciones más detalladas, que acaso no tengan lugar nunca, un elemento encerrado en la conciencia misma, precisamente aquel elemento que constituye el «horizonte». Un efectivo curso ulterior de la *percepción* —en lugar de la mera aclaración por «representación» anticipativas— da por resultado una determinación confirmativa más precisa, eventualmente una determinación distinta, pero siempre con nuevos horizontes abiertos.

De esta suerte, es esencial a toda conciencia en cuanto conciencia de algo la propiedad, no sólo de *poder continuarse en modos de conciencia siempre nuevos,* pero como conciencia del *mismo* objeto, que en la unidad de la síntesis es intencionalmente inherente a ellos como sentido objetivo idéntico, sino de poderlo, más aún, de sólo *poderlo en el modo de la expuesta intencionalidad de horizonte. El objeto es,* por decirlo así, un *polo de identidad,* siempre presente a la conciencia con un sentido presunto y «que» realizar; es en cada momento de la conciencia *el índice de una intencionalidad noética que le corresponde conforme a*

su sentido, y por la cual puede *preguntarse,* la cual puede *explicitarse.* Todo ello es concretamente accesible a la investigación.

§ 20. *Peculiar índole del análisis intencional*

Como se ve, el análisis de la conciencia en cuanto intencional es *algo totalmente distinto del análisis en el sentido corriente* y natural. La vida de conciencia, dijimos ya una vez, no es un mero conjunto de «datos» de conciencia, y por ende algo meramente «analizable», divisible, en un sentido muy amplio, en sus *elementos* independientes o no independientes, siendo de contar las formas de unidad (las «cualidades figurales») entre los no independientes. *El «análisis» intencional* lleva sin duda, en ciertas direcciones temáticas de la atención, *también* a hacer divisiones, y en tanto es así puede seguir sirviendo la palabra; pero *su obra doquiera peculiar* es el *descubrimiento* de las *potencialidades «implícitas»* en las actualidades de la conciencia, mediante el cual se lleva a cabo en el respecto noemático la «exhibición», la «iluminación» y eventualmente la «aclaración» de lo presunto por la conciencia, *del sentido objetivo.* El análisis intencional va guiado por el *fundamental descubrimiento* de que todo *cogito,* en cuanto conciencia, es en el más amplio sentido asunción de lo asumido por él, pero que esto, lo presunto, es en todo momento *más* (está presunto con un *plus*) de lo que en el momento está delante como «explícitamente» asumido. En nuestro ejemplo, cada fase de la percepción era mero lado «del» objeto en cuanto presunto perceptivamente. Este *asumir por encima de sí misma* que hay en toda conciencia, tiene que considerarse como una nota esencial de ella. Pero que se trata, y tiene que tratarse de «asumir más» del mismo objeto, es cosa que únicamente «muestra» la evidencia de una posible iluminación y a la postre de un descubrimiento intuitivo, en

forma de real y posible prolongación de la percepción, o de posible recuerdo, en cuanto actuable por mí.

Pero el fenomenólogo no actúa en una mera entrega ingenua al objeto intencional puramente en cuanto tal, no lleva a cabo una mera contemplación directa y sin más de él, una exhibición de sus notas asumidas, de sus partes y propiedades asumidas. Pues en tal caso resultaría «anónima» la intencionalidad constitutiva del tener conciencia intuitiva o no intuitiva y de la contemplación exhibitoria misma. Con otras palabras: quedarían ocultas las variantes noéticas de la conciencia y la unidad sintética de ellas, por virtud de la cual, y como su obra esencial de unificación, asumimos continuamente *un* objeto intencional, y en cada caso este objeto determinado, como teniéndolo delante de nosotros, *en cuanto* asumido de esta o de aquella manera; e igualmente ocultas las operaciones constitutivas por medio de las cuales (cuando la contemplación se continúa inmediatamente como exhibición) podemos encontrar directamente delante de nosotros lo que se llama una «nota», una «propiedad», una «parte», como *explicata* de lo asumido, o bien asumirlo implícitamente y luego ponerlo de manifiesto intuitivamente. Si el fenomenólogo investiga todos los objetos, y cuanto se encuentra en ellos, exclusivamente *en cuanto «correlatos de la conciencia»*, no los considera ni describe sólo directamente, ni tampoco meramente referidos al correspondiente yo, al *ego cogito* cuyos *cogitata* son; antes bien, el fenomenólogo penetra con la mirada de su reflexión en la anónima vida cogitativa, descubriendo los procesos sintéticos determinados de los variados modos de la conciencia, y los modos todavía más remotos de la conducta del yo que hacen comprensible el estar simplemente presunto para el yo lo intuitivo o no intuitivo de los objetos. O que hacen comprensible cómo la conciencia, en sí misma y por virtud de su estructura intencional en cada caso, hace necesario que pueda presentarse en ella semejante «objeto» «existente» y «de tal esencia», presentarse

como tal sentido. Así, por ejemplo, el fenomenólogo investiga, en el caso de la percepción de las cosas en cuanto espaciales (o por lo pronto abstrayendo en todos los predicados de la «significación» y ateniéndose puramente a la *res extensa*), las cambiantes «cosas de la vista» y demás «cosas de los sentidos»: cómo tienen en sí mismas el carácter de apariciones *de* esta misma *res extensa*. El fenomenólogo investiga en cada una de ellas las cambiantes perspectivas; y respecto de sus modos temporales de darse, las gradaciones de la conciencia que se tiene todavía de ellas en el eclipsarse retencional; y por lo que respecta al yo, los modos de la atención, etcétera. En este punto es de observar que la exhibición fenomenológica de lo percibido en cuanto tal, no está ligada a la explicitación en sus notas que se lleva a cabo en el decurso de la percepción, sino que pone en claro lo «encerrado» en el sentido del *cogitatum* y meramente coasumido de una manera no intuitiva (como es el «reverso»), haciendo actuales las percepciones potenciales que hacen visible lo que no lo era. Esto vale en general para todo análisis intencional. En cuanto tal, *se remonta por encima de las vivencias aisladas* que se trata de analizar. Al hacer la exhibición del correlativo horizonte de estas vivencias, sitúa las tan variadas vivencias en el campo temático de aquellas que tienen una función «constitutiva» para el sentido objetivo del *cogitatum* correspondiente; así pues, no sólo las actuales, sino también las *potenciales*, como aquellas que están «implícitas», «predeterminadas», en la intencionalidad que da su sentido a las vivencias actuales, y que puestas de manifiesto tienen el carácter evidente de vivencias exhibitorias del sentido implícito. Sólo de este modo puede llegar a comprender el fenomenólogo cómo pueden llegar a entrar en la inmanencia de la vida de la conciencia, y en modos de la conciencia (este perpetuo río) de qué estructura, algo así como *unidades objetivas estables y permanentes*, y en particular cómo tiene lugar esta maravillosa obra de la *constitución*

de objetos idénticos *en cada categoría de objetos*, es decir, qué aspecto tiene y no puede menos de tener en cada una la vida de conciencia constituyente, en cuanto a las correlativas variantes noéticas y noemáticas del mismo objeto. La *estructura horizontal* de toda intencionalidad impone, pues, al análisis y la descripción fenomenológicos un *método totalmente nuevo*, un método que entra en acción doquiera surgen la conciencia y el objeto, la asunción y el sentido, la realidad real y la ideal, la posibilidad, la necesidad, la mera apariencia, la verdad, pero también la experiencia, el juicio, la evidencia, etcétera, como títulos de problemas trascendentales, y hay el deber de trabajarlos como auténticos problemas del «origen» subjetivo.

Mutatis mutandis vale, como es patente, lo mismo en el terreno de la positividad natural, para una pura «psicología interior», o una psicología «intencional pura», sobre la que hemos hecho algunas indicaciones como paralela que es de la fenomenología constitutiva y trascendental. La única reforma radical de la psicología estriba en desarrollar una pura psicología intencional. Ya Brentano la había perdido, pero sin alcanzar todavía, por desgracia, el sentido fundamental de un análisis intencional, o sea, del único método que hace posible una psicología semejante, puesto que sólo con él se franquea la entrada a sus auténticos problemas, en verdad infinitos.

Al pronto, sin duda parece muy cuestionable la posibilidad de una pura fenomenología de la conciencia, a saber, al reparar en el hecho de que el reino de los fenómenos de la conciencia es lo que más se parece al reino del *río* de Heráclito. Sería, en efecto, cosa de desesperación querer proceder aquí con un método para formar conceptos y formular juicios como el que da la norma en las ciencias objetivas. Sería una ilusión querer definir una vivencia de la conciencia como un objeto único, sobre la base de la experiencia, al modo de un objeto natural, o en suma, en la presunción ideal de una posible explicitación en elementos

idénticos y aprehensibles con conceptos fijos. No sólo a consecuencia de la imperfección de nuestras facultades cognoscitivas para aprehender objetos tales, sino *a priori*, es seguro que las vivencias de la conciencia no tienen últimos elementos ni relaciones, que se rindan a la idea de una definición en conceptos fijos, o cuya definición aproximativa en semejantes conceptos fuese una tarea racionalmente posible. Mas por lo mismo tiene razón de ser la idea de un análisis intencional. Pues en el fluir de la síntesis intencional, que crea una unidad en toda conciencia, y constituye noética y noemáticamente la unidad de un sentido *objetivo*, imperan tipos *esenciales aprehensibles en conceptos rigurosos*.

§ 21. *El objeto intencional como «hilo conductor trascendental»*

El tipo más general en que como forma está encerrado todo lo particular, es el designado por nuestro esquema universal *ego-cogito-cogitatum*. A él se refieren las descripciones generalísimas que hemos esbozado de la intencionalidad, de la síntesis inherente a ella, etcétera. En la especificación de este tipo y en las descripciones correspondientes, y por razones fácilmente comprensibles, el *objeto intencional*, situado del lado de lo *cogitatum*, quien desempeña el papel de *hilo conductor trascendental* para el descubrimiento de la variedad de tipos de *cogitationes* que llevan en sí, en un modo de conciencia y como una síntesis posible, este objeto en cuanto presunto como idéntico. El punto de partida es por necesidad, en efecto, el objeto dado «directamente», desde el cual la reflexión retrocede hacia el correspondiente modo de conciencia, y a los modos potenciales en éste incluidos como un horizonte, y luego a aquellos otros en los cuales el objeto podría entrar como idéntico en la unidad de una posible vida de conciencia. Si

seguimos manteniéndonos dentro del marco de la *generalidad formal,* si pensamos como *cogitatum* un objeto en general, con completa libertad de contenido, y lo tomamos en esta generalidad como hilo conductor, la variedad de posibles modos de conciencia de él —el tipo formal de conjunto— se especifica en una serie de *tipos especiales* noético-noemáticos, netamente distintos. Percepción, retención, recuerdo, expectativa, significación, intuición analógica, son, por ejemplo, tales posibles tipos de la intencionalidad, propios de *todo objeto imaginable,* como también lo son los correspondientes tipos de conexión sintética. Todos estos tipos especifícanse a su vez en su estructura toda noético-noemática, tan pronto como especificamos la generalidad antes vacía del objeto intencional. Las especificaciones pueden ser ante todo lógico-formales *(antológico-formales),* esto es, modos del «algo en general», como lo singular y lo últimamente individual, lo universal, la pluralidad, el todo, el hecho objetivo, la relación, etcétera. Aquí es donde surge también la radical distinción entre los *objetos reales* (en un sentido *amplio*) y los *categoriales;* estos últimos remontándose a un origen en «operaciones», a una actividad del yo que genera y construye paso a paso; los primeros, a las obras de una síntesis meramente pasiva. Por otro lado tenemos las especificaciones *ontológico-materiales,* vinculadas al concepto del individual real, que se divide en *regiones reales,* por ejemplo (mera), cosa espacial, ser animado, etcétera, arrastrando tras de sí especificaciones paralelas en las correspondientes variantes lógico-formales (propiedad real, pluralidad real, relación real, etcétera).

Cuanto tipo se encuentra siguiendo este hilo conductor debe ser interrogado acerca de su estructura noético-noemática; debe ser traído sistemáticamente a exhibición y fundamentación de sus modos de fluir intencional y de sus horizontes típicos con lo implicado por ellos, etcétera. Manteniendo fijo un objeto cualquiera en su forma o categoría, y manteniendo constantemente en evidencia su identidad

en medio de la mudanza de los modos de conciencia de él, se descubre que estos modos no son en manera alguna cualesquiera, por fluyentes que puedan ser y por inaprehensibles en sus últimos elementos. Estos modos permanecen siempre *ligados a un tipo estructural,* que es inquebrantable y precisamente el mismo, en tanto el objeto siga siendo para la conciencia justo éste y de tal índole, y en tanto quepa persistir en la evidencia de la identidad en medio de la mudanza de los modos.

Hacer la exhibición sistemática de estos tipos estructurales precisamente es *el problema de la teoría trascendental,* que cuando se atiene al objeto en general como hilo conductor, se llama teoría de la constitución trascendental de un objeto en general, en cuanto objeto de la respectiva forma o categoría (en lo más alto: la región).

Así brotan, ante todo como distintas, numerosas teorías trascendentales: una teoría de la percepción y de los restantes tipos de intuiciones, una teoría de la significación, una teoría del juicio, una teoría de la voluntad, etcétera. Por todas ellas convergen en unidad, a saber, por referencia a los complejos sintéticos universales; todas ellas pertenecen funcionalmente a la teoría constitutiva, *universal formal,* de un *objeto en general,* o de un horizonte abierto de posibles objetos en general, en cuanto objetos de una posible conciencia.

Más adelante brotan teorías trascendentales constitutivas que se refieren (ahora ya no como formales), por ejemplo, a las cosas espaciales en general, a las cosas singulares e insertas en el todo universal de una naturaleza, a los entes psicofísicos, a los seres humanos, a los grupos sociales, a los objetos de la cultura, finalmente a un mundo objetivo en general, puramente en cuanto mundo de una conciencia posible, y desde el punto de vista trascendental en cuanto es un mundo que se constituye para una conciencia puramente en el *ego* trascendental. Todo esto, naturalmen-

te en la ἐποχή trascendental practicada de una manera consecuente.

Empero, no podemos pasar por alto que no sólo los tipos de los objetos reales e ideales de que se tiene conciencia como «objetivos» son hilos conductores para llevar a cabo investigaciones «constitutivas», esto es, preguntándose por los tipos universales de sus posibles modos de conciencia, sino también *los tipos de los objetos meramente subjetivos,* como todas las vivencias inmanentes, dado que tienen su «constitución» cada una y todas juntas, en cuanto objetos de la conciencia interna del tiempo. En todas direcciones se destacan problemas relativos a las especies de objetos consideradas *cada una por sí* y *problemas universales.* Estos últimos afectan al *ego* en la universalidad de su ser y de su vida y en su referencia a la correlativa universalidad de sus correlatos objetivos. Si tomamos el mundo objetivo unitario como hilo conductor trascendental, nos retrotrae a la síntesis de las percepciones objetivas y de las demás intuiciones objetivas, síntesis que se extiende a través de la unidad de la vida entera, y por virtud de la cual esta unidad está presente a la conciencia y puede tornarse tema en todo momento como tal unidad. Así pues, el mundo es un problema egológico universal, y de igual manera al mover la mirada en una dirección puramente inmanente, la vida entera de la conciencia en su tiempo inmanente.

§ 22. *La idea de la unidad universal de todos los objetos y el problema del esclarecimiento de su constitución*

Tipos de objetos —tomados puramente como *cogitata,* en la reducción fenomenológica, y no con los «pre-juicios» implícitos en unos conceptos científicos válidos por adelantado—, he aquí lo que encontramos como hilo conductor para llevar a cabo investigaciones trascendentales congruen-

tes por su tema. Las variedades de la conciencia constituyentes —las que hay que traer, en la realidad o como posibilidad, a la unidad de la síntesis en lo idéntico— son *congruentes,* no precisamente por acaso, sino *por razones esenciales,* en lo que respecta a la posibilidad de esta síntesis. Están, pues, sometidas a *principios,* por virtud de los cuales las investigaciones fenomenológicas no se pierden en descripciones inconexas, sino que se organizan según razones esenciales. *Todo objeto, en general* (incluso todo objeto inmanente), significa *una estructura regular del ego trascendental.* En cuanto objeto de la representación de éste, en cuanto objeto de la conciencia de éste, y como quiera que lo sea, significa al punto una regla universal de otra posible conciencia de él, posible dentro de un tipo predeterminado en su esencia Y así, naturalmente, con todo lo no más que «imaginable», en cuanto pensable en la representación. La subjetividad trascendental no es un caos de vivencias intencionales. Pero tampoco es un caos de tipos constitutivos, organizado cada uno en sí por referencia a una especie o forma de objetos intencionales. Con otras palabras: la *totalidad* de los objetos y tipos de objetos imaginables para mí, y dicho en términos trascendentales, para mí en cuanto *ego* trascendental, no es un caos, ni correlativamente lo es tampoco la totalidad de los tipos, paralelos a los de los objetos, de las infinitas variantes que en cada caso corresponden noética y noemáticamente a su posible síntesis.

Ello apunta desde luego a *una síntesis constitutiva universal,* en que todas las síntesis tengan juntas su función de un modo exactamente ordenado, y en que por ende se hallen comprendidos todos los objetos reales y posibles, en cuanto objetos para el *ego* trascendental, y correlativamente, todos los modos reales y posibles de conciencia de ellos. Podemos decir también: una ingente tarea se bosqueja, la *de la íntegra fenomenología trascendental,* la tarea de llevar a cabo, en la unidad de un orden sistemático y universal,

siguiendo el móvil hilo conductor de *un sistema de todos los objetos de una conciencia posible,* que poner de manifiesto gradualmente y, como incluso en él, del sistema de las categorías formales y materiales de los objetos, *todas las investigaciones fenomenológicas como las correspondientes investigaciones constitutivas,* o sea, edificadas unas sobre otras, enlazadas unas a otras, con rigor *sistemático.*

Sin embargo, mejor decimos que se trata de una *idea regulativa infinita.* El sistema de los objetos posibles, en cuanto objetos de una conciencia posible, este sistema que hay que suponer en una anticipación evidente, es él mismo una idea (pero no una invención ficticia, no un «como si»), y pone prácticamente en la mano el principio para unir toda teoría constitutiva relativamente cerrada con todas las demás, por medio del constante descubrimiento, no sólo de los objetos de la conciencia dentro de los propios horizontes, sino también de los horizontes que se abren hacia fuera, hacia las formas esenciales de las conexiones. Ciertamente, ya los problemas que se plantean siguiendo los hilos conductores más limitados de los tipos aislados de objetos, se presentan como sumamente complicados y llevan por todas partes, cuando se ahonda en ellos, a grandes disciplinas; como acaece, por ejemplo, con la teoría trascendental de la constitución de un objeto espacial, y hasta de una naturaleza en general, de la animalidad y la humanidad en general, de la cultura en general.

MEDITACIÓN TERCERA

EN QUE SE DESARROLLAN LOS PROBLEMAS DE LA CONSTITUCIÓN DE LA VERDAD Y LA REALIDAD

§ 23. *Concepto más estricto de la constitución trascendental bajo el título de razón y sin razón*

CONSTITUCIÓN fenomenológica ha sido para nosotros hasta aquí la constitución de un objeto intencional en general. Abarcaba el título *cogito-cogitatum* en toda su extensión. Ahora vamos a diferenciar estructuralmente esta extensión y a preparar *un concepto más estricto de constitución.* Hasta aquí era igual que se tratase de objetos verdaderamente existentes o no existentes, o de objetos posibles o imposibles.

Esta distinción no se llega a eliminar solamente con la abstención de tomar partido por la existencia o la inexistencia del mundo (ni ulteriormente de los demás objetos presuntos). Por lo contrario, bajo el amplio título de *razón y sinrazón,* como títulos correlativos de la existencia y la inexistencia, es un tema universal de la fenomenología. Mediante la ἐποχή reducimos a la pura asunción *(cogito)* y a lo presunto puramente en cuanto presunto. A esto último —así pues, no a los objetos, sencillamente, sino *al sentido objetivo*— se refieren *los predicados de existencia e inexistencia* y sus modalidades; a lo primero, al correspondiente *asumir,* los predicados de *verdad (justeza)* y *falsedad,* si bien en un sentido amplísimo.

Estos predicados no se dan sin más ni más como datos fenomenológicos en las vivencias presuntivas, o bien en los objetos presuntos, en cuanto tales, y sin embargo tienen su «origen fenomenológico».

Entre las variedades de modos de conciencia sintética mente coherentes que hay para todo objeto presunto, de cualquier categoría, y que se trata de estudiar en sus tipos fenomenológicos, figuran también aquellas síntesis que tienen por respecto a la correspondiente asunción inicial el

típico estilo de modos verificados, y en especial de *evidentemente verificados,* o por el contrario, el de *anulativos y evidentemente anulativos. Correlativamente,* el objeto presunto tiene el carácter evidente de existente o no existente (de la existencia anulada, «tachada»). Estos procesos sintéticos son intencionalidades de grado superior, inherentes en disyunción exclusiva a todos los sentidos objetivos, como actos y correlatos de la razón que han de brotar esencialmente del *ego* trascendental. *La razón no es una facultad fáctico-accidental,* no es un título para posibles hechos accidentales, sino para una *estructura esencial* y *universal de la subjetividad trascendental*

La razón remite a las posibilidades de verificación, y éstas en último término al hacer evidente y al tener como evidente. De esto hubimos de hablar ya al comienzo de nuestras meditaciones, cuando en la ingenuidad primera buscábamos las líneas directrices metódicas, o sea, cuando aún no nos encontrábamos en el terreno de la fenomenología. Ahora ha llegado a convertirse en nuestro tema fenomenológico.

§ 24. *La evidencia como presencia auténtica y sus modalidades*

En su sentido más amplio, el término de *evidencia* designa un *protofenómeno universal* de la vida intencional (frente a las restantes maneras de tener conciencia de algo, que pueden ser *a priori* «vacías», presuntivas, indirectas, impropias): el preeminente modo de conciencia de la *aparición auténtica,* del *representarse a sí misma,* del *darse a sí misma* una cosa, un hecho objetivo, un universal, un valor, etcétera, en el *modo terminal* del «aquí está», dado «directa», «intuitiva», «originalmente». Para el yo quiere decir: no asumir una cosa, presumiéndola confusamente, como

en hueco, sino estar con la cosa misma, ver, contemplar, penetrarse de la cosa misma.

La experiencia en el sentido corriente es una evidencia particular; evidencia en general, podemos decir, es *experiencia en un sentido amplísimo y, sin embargo, esencialmente unitario.* Por respecto a objetos cualesquiera, la evidencia sólo es, ciertamente, un suceso ocasional de la vida de la conciencia, pero que por otra parte representa una posibilidad, y una posibilidad que es meta de una intención que tiende a realizarse para todo lo presunto y presumible, y por lo tanto un rasgo esencial y fundamental de la vida intencional. Toda conciencia, o tiene ya en sí misma el carácter de la evidencia, esto es, da auténticamente su objeto intencional, o tiende por esencia a darlo auténticamente, o sea, a síntesis de verificación que entran por su esencia en el dominio del «yo puedo» Toda conciencia vaga puede ser interrogada, en la actitud de la reducción trascendental, sobre si le es propio, o puede serlo, y hasta dónde, el objeto presunto en el modo del «él mismo», conservando por lo demás su identidad.

O lo que viene a ser igual, qué aspecto tendría por necesidad el objeto, el meramente supuesto por lo pronto, en cuanto fuese él mismo; con lo que al par se determinaría más lo anticipado indeterminadamente.

En el proceso de la verificación ésta puede llegar a convertirse en su contrario; en lugar de lo presunto mismo, puede surgir «algo distinto», y surgir en el modo del «ello mismo», con lo cual fracasa la posición de lo asunto, y esto toma por su parte el carácter de lo nulo.

La inexistencia es tan sólo una *modalidad* de la simple existencia, de la certeza de la existencia, favorecida en la lógica por ciertas razones. Pero la evidencia en un sentido amplísimo es un concepto correlativo, no sólo por respecto a los conceptos de existencia e inexistencia. La evidencia adopta modalidades también correlativas a las demás modalidades del ser en general, como el ser posible, el ser

probable y dudoso, e incluso a las modalidades, no pertenecientes a esta serie, que tienen su origen en la esfera del sentimiento y de la voluntad, como el ser valioso y el ser bueno.

§ 25. *Realidad y cuasi-realidad*

Todas estas distinciones escíndense además en otras paralelas, en virtud de la distinción entre realidad y fantasía (realidad como si), que se extiende a través de la esfera toda de la conciencia, y correlativamente a través de todas las modalidades del ser. En este último lado surge un nuevo concepto universal de *posibilidad,* que repite modificados en el modo de lo meramente *imaginable* (en un figurarse el objeto como si existiera) todos los modos del ser, empezando por la simple certeza de la existencia. Lo hace así por vía de modos de puras «irrealidades» de la fantasía, frente a los de la «realidad» (ser real, ser realmente probable, realmente dudoso, nulo, etcétera). Así se distinguen correlativamente unos *modos de conciencia de la «posicionalidad»* y otros de la *cuasi-posicionalidad* (del como si, del «fantasear» —una expresión ciertamente demasiado equívoca—). A sus modos más especiales corresponden peculiares modos de la evidencia de sus presuntos objetos, y les corresponden *en* los respectivos modos de ser, e igualmente potencialidades peculiares del hacer evidente. Entre ellos figura lo que hemos llamado frecuentemente *aclarar,* poner en claro. Esta expresión designa siempre un *modo de hacer evidente,* la escenificación del camino sintético que va desde una asunción sin claridad hasta la correspondiente «intuición ejemplificativa», a saber, aquella que lleva implícito en sí el sentido según el cual, si lograse ser directa, dar auténticamente, confirmaría, verificándola, el sentido de esta asunción en cuanto al ser. La intuición ejemplificativa de esta confirmación verificativa no da por resultado una evi-

dencia realizadora del *ser*, pero sí de la *posibilidad de ser* del contenido correspondiente.

§ 26. *La realidad como correlato de la verificación evidente*

Con estas breves observaciones se han señalado ante todo *problemas formales universales del análisis intencional*, y las pertinentes investigaciones, ya muy vastas y difíciles, que conciernen al *origen fenomenológico de los conceptos fundamentales y principios lógico-formales.* Pero no sólo esto. Con ellas se nos brinda el importante descubrimiento de que estos conceptos, en su universalidad ontológico-formal, *son el índice de las leyes de una estructura universal de toda vida de conciencia*, por virtud de la cual, y únicamente por virtud de la cual, tienen para nosotros un sentido, y pueden tenerlo, la verdad y la realidad. En efecto, la existencia para mí de objetos en la más amplia acepción del término (cosas reales, vivencias, números, hechos objetivos, leyes, teorías, etcétera) no significa por lo pronto nada que merezca llamarse evidencia, sino tan sólo que esos objetos valen para mí, o con otras palabras, existen para mí en mi conciencia, como *cogitata*, de que tengo conciencia en cada caso en el modo posicional de la creencia cierta. Pero nosotros sabemos también que pronto tendríamos que renunciar a esta validez, si un camino de síntesis evidente de identidad condujese a la pugna con lo dado evidentemente, y que sólo podemos estar seguros del *ser real* por medio de la síntesis de la verificación evidente, que da auténticamente la justa o verdadera realidad. Es claro que la verdad, o la verdadera realidad de los objetos, sólo puede extraerse de la *evidencia*, y que ella sola es quien hace que tenga *sentido para nosotros* un objeto (sea de la forma o especie que quiera) *«realmente» existente*, verdadero, justamente válido, con todas las determinaciones que le co-

rresponden para nosotros bajo el título de verdadera esencia suya.

Toda razón de ser brota de aquí; brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda imaginable adecuación surge como verificación nuestra, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental.

§ 27. *La evidencia habitual y la potencial como funciones constitutivas del sentido de «objeto existente»*

Ciertamente, lo mismo que ya la identidad del objeto presunto en cuanto tal, tampoco la identidad del verdaderamente existente, ni luego la identidad de la adecuación entre este objeto presunto en cuanto tal y el verdaderamente existente, son un momento real en la corriente de la evidencia y la verificación.

Se trata en realidad de una *inmanencia ideal,* que nos remite a ulteriores órdenes de síntesis posibles, inherentes a la esencia de esa inmanencia. *Toda evidencia* me *lega* un *patrimonio duradero.* A la realidad contemplada auténticamente puedo *tornar «siempre de nuevo»,* en cadenas de nuevas evidencias que serán como «restauraciones» de la primera evidencia. Así, por ejemplo, en la evidencia de datos inmanentes, bajo la forma de una cadena de recuerdos intuitivos, con la infinitud que deja abierta como horizonte potencial el «yo puedo siempre de nuevo». Sin tales «posibilidades», no habría para nosotros *un ser estable y permanente,* un mundo real ni ideal. Éstos brotan para nosotros de la evidencia o de la presunción de poder hacerlos evidentes lo mismo que de reproducir la evidencia lograda.

Ya de esto resulta que *la evidencia aislada todavía no crea para nosotros un ser permanente.* Todo ente es *en sí* en un sentido *amplísimo* y se tiene *frente al accidental para mí* de los actos aislados. Igualmente es toda verdad en este

amplísimo sentido una «verdad en sí». Este amplísimo sentido del «en sí» alude, pues, a la evidencia, pero no a una evidencia como hecho de la vida de conciencia, sino a ciertas potencialidades, fundadas en el yo trascendental y en su vida; ante todo a las de la infinidad de asunciones, en general, sintéticamente referidas a uno y el mismo objeto, pero también a las de la verificación de éstas, o sea, a evidencias potenciales, susceptibles de reproducirse hasta lo infinito como hechos de la vida de la conciencia.

§ 28. *La evidencia presuntiva de la experiencia del mundo. El mundo como idea correlativa de una evidencia empírica perfecta*

Todavía de otro modo *remiten las evidencias a infinitudes de evidencias* respecto del mismo objeto, y de un modo mucho más complicado, a saber, siempre que dan su objeto auténticamente, pero unilateralmente. Esto concierne nada menos que al conjunto de las evidencias gracias a las cuales existe para nosotros de un modo directamente intuitivo un mundo objetivo real, así como un todo que en cualesquiera de sus objetos aislados La evidencia propia de estos objetos es la *experiencia exterior,* y hay que penetrarse como de una necesidad esencial, de que para semejantes objetos no es *concebible* otro modo de darse auténticamente. Mas por otra parte hay que penetrarse también de que a esta especie de evidencia es esencial la «unilateralidad», dicho más exactamente, un multiforme horizonte de anticipaciones no confirmadas, pero menesterosas de confirmación, o sea, contenidos meramente asumidos que remiten a las respectivas evidencias potenciales. Esta imperfección de la evidencia se perfecciona en cada tránsito sintético realizado de una evidencia a otra evidencia, pero de

rresponden para nosotros bajo el título de verdadera esencia suya.

Toda razón de ser brota de aquí; brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda imaginable adecuación surge como verificación nuestra, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental.

§ 27. *La evidencia habitual y la potencial como funciones constitutivas del sentido de «objeto existente»*

Ciertamente, lo mismo que ya la identidad del objeto presunto en cuanto tal, tampoco la identidad del verdaderamente existente, ni luego la identidad de la adecuación entre este objeto presunto en cuanto tal y el verdaderamente existente, son un momento real en la corriente de la evidencia y la verificación.

Se trata en realidad de una *inmanencia ideal,* que nos remite a ulteriores órdenes de síntesis posibles, inherentes a la esencia de esa inmanencia. *Toda evidencia* me *lega* un *patrimonio duradero.* A la realidad contemplada auténticamente puedo *tornar «siempre de nuevo»,* en cadenas de nuevas evidencias que serán como «restauraciones» de la primera evidencia. Así, por ejemplo, en la evidencia de datos inmanentes, bajo la forma de una cadena de recuerdos intuitivos, con la infinitud que deja abierta como horizonte potencial el «yo puedo siempre de nuevo». Sin tales «posibilidades», no habría para nosotros *un ser estable y permanente,* un mundo real ni ideal. Éstos brotan para nosotros de la evidencia o de la presunción de poder hacerlos evidentes lo mismo que de reproducir la evidencia lograda.

Ya de esto resulta que *la evidencia aislada todavía no crea para nosotros un ser permanente.* Todo ente es *en sí* en un sentido *amplísimo* y se tiene *frente al accidental para mí* de los actos aislados. Igualmente es toda verdad en este

amplísimo sentido una «verdad en sí». Este amplísimo sentido del «en sí» alude, pues, a la evidencia, pero no a una evidencia como hecho de la vida de conciencia, sino a ciertas potencialidades, fundadas en el yo trascendental y en su vida; ante todo a las de la infinidad de asunciones, en general, sintéticamente referidas a uno y el mismo objeto, pero también a las de la verificación de éstas, o sea, a evidencias potenciales, susceptibles de reproducirse hasta lo infinito como hechos de la vida de la conciencia.

§ 28. *La evidencia presuntiva de la experiencia del mundo. El mundo como idea correlativa de una evidencia empírica perfecta*

Todavía de otro modo *remiten las evidencias a infinitudes de evidencias* respecto del mismo objeto, y de un modo mucho más complicado, a saber, siempre que dan su objeto auténticamente, pero unilateralmente. Esto concierne nada menos que al conjunto de las evidencias gracias a las cuales existe para nosotros de un modo directamente intuitivo un mundo objetivo real, así como un todo que en cualesquiera de sus objetos aislados. La evidencia propia de estos objetos es la *experiencia exterior*, y hay que penetrarse como de una necesidad esencial, de que para semejantes objetos no es *concebible* otro modo de darse auténticamente. Mas por otra parte hay que penetrarse también de que a esta especie de evidencia es esencial la «unilateralidad», dicho más exactamente, un multiforme horizonte de anticipaciones no confirmadas, pero menesterosas de confirmación, o sea, contenidos meramente asumidos que remiten a las respectivas evidencias potenciales. Esta imperfección de la evidencia se perfecciona en cada tránsito sintético realizado de una evidencia a otra evidencia, pero de

objeto en general (o que son indiferentes a las especificaciones materiales de las diversas categorías particulares de objetos), tenemos luego los problemas de aquella constitución, que se plantean para cada una de las supremas categorías, ya no lógico-formales (de las «regiones») de objetos, y que se revelan ingentes; así, los de las regiones que figuran bajo el título de mundo objetivo. Es menester una *teoría constitutiva* de la *naturaleza física*, «dada» siempre como real, y esto implica, a una, siempre supuesta por anticipado; del *hombre*, de la *sociedad humana*, de la *cultura*, etcétera. Cada uno de estos títulos representa una gran disciplina, con diversas direcciones de investigación, correspondientes a los conceptos ontológicos parciales e ingenuos (como espacio real, tiempo real, causalidad real, cosa real, propiedad real, etcétera). Naturalmente, trátase en todas partes de descubrir la intencionalidad implícita en la experiencia misma como vivencia trascendental; trátase de una exhibición sistemática de los horizontes que se bosquejan, trayéndolos a la posible evidencia confirmativa, y continuando así, de los nuevos horizontes que justo continuamente brotan de los primeros en un estilo determinado; pero todo ello con un estudio constante de las correlaciones intencionales. Así se descubre una estructura intencional, sumamente complicada, de las evidencias constituyentes en su unidad sintética; respecto de los objetos reales, por ejemplo, una fundamentación en grados de objetos no objetivos («meramente subjetivos»), ascendiendo desde el ínfimo fundamento objetivo. La función de tal es desempeñada siempre por el tiempo inmanente, por la vida que corre y se constituye en sí y por sí misma; la vida cuyo esclarecimiento constitutivo es el tema de la teoría de la conciencia originaria del tiempo, que constituye en sí datos temporales.

MEDITACIÓN CUARTA

EN QUE SE DESARROLLAN LOS PROBLEMAS DE LA CONSTITUCIÓN DEL EGO *TRASCENDENTAL MISMO*

§ 30. *El ego trascendental, inseparable de sus vivencias*

LOS OBJETOS sólo son para nosotros, y sólo son para nosotros lo que son, en cuanto objetos de una conciencia real y posible: si esto no ha de ser una afirmación vacía, ni un tema de vacuas especulaciones, es menester mostrar qué representa concretamente este ser y este modo de ser para nosotros, o de qué clase de conciencia se trata, qué estructura es la de la conciencia real y posible de que se trata, qué puede significar aquí «posibilidad», etc.

Esto sólo puede ser obra de la investigación de la constitución, primero en el amplio sentido anteriormente expuesto, y luego en el sentido más estrecho que se acaba de indicar. Pero todo siguiendo el único método posible, el requerido por la esencia de la intencionalidad y de sus horizontes. Ya el mero análisis preliminar, conducente a precisar el sentido del problema, hace ver claro que el *ego* trascendental (en la paralela psicológica, el alma) sólo es lo que es en su referencia a objetos intencionales. En éstos entran necesariamente para el *ego* objetos existentes, y en cuanto referido al mundo, no sólo los objetos de la esfera del tiempo inmanente, que puede verificarse de un modo adecuado, sino también los objetos del mundo, cuya existencia sólo se muestra en la experiencia inadecuada, en la experiencia externa, meramente presuntiva, merced a la concordancia de su curso. Es, pues, una propiedad esencial del *ego* el tener continuamente sistemas de intencionalidad, y también sistemas de concordancia en ésta, ya en curso en su seno, ya como estables potencialidades al alcance de su vista en forma de horizontes que los presagian. Cada cual de los objetos asumidos, pensados, valorados, manejados, pero también fantaseados y fantaseables por el *ego*, es in-

dice de su sistema en cuanto correlato de éste, y sólo existe en cuanto tal correlato.

§ 31. *El yo como el polo idéntico de las vivencias*

Pero ahora tenemos que llamar la atención sobre una gran laguna de nuestra exposición. El *ego* mismo es *existente para sí mismo* en ininterrumpida evidencia, esto es, *es constituyente de sí mismo en sí mismo como existiendo sin interrupción.* Hasta aquí sólo hemos tocado un lado de esta autoconstitucion, sólo hemos dirigido la mirada a la *corriente del cogito.* Pero el *ego* no se aprehende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel *cogito* como siendo el mismo yo. Hasta aquí, ocupados con la relación intencional entre conciencia y objeto, *cogito* y *cogitatum,* sólo se había puesto de relieve para nosotros aquella síntesis que «polariza» las variedades de la conciencia real y posible hacia los objetos idénticos, o sea, en referencia a *los objetos como polos,* como unidades sintéticas. Ahora se nos presenta una *segunda polarización,* una *segunda forma de la síntesis,* que abraza las distintas variedades de *cogitationes* todas juntas y de un modo peculiar, a saber, en cuanto *cogitationes* del yo idéntico, que en cuanto dotado de actividad de conciencia v en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia, y a través de ellas está referido *a todo polo de objetos.*

§ 32. *El yo como sustrato de habitualidades*

Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la «génesis trascendental», gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un

nuevo sentido objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento y *duraderamente soy el yo resuelto de este modo,* «yo soy de la opinión correspondiente». Pero esto no quiere decir meramente que me acuerde o pueda seguir acordándome del acto. Esto puedo hacerlo aun cuando entretanto haya «abandonado» mi opinión. Después de borrarla ya no es mi opinión, pero lo ha sido duraderamente hasta entonces. Mientras es válida para mí, puedo «tornar» reiteradamente a ella, y siempre me encuentro con ella como con la mía, con la que me es propia habitualmente; o bien, me encuentro a mí mismo como el yo que es de esta opinión, que está determinado como un yo persistente por este hábito duradero. Igualmente sucede con toda clase de resoluciones, valorativas y volitivas. Yo me resuelvo y la vivencia, el acto, transcurre, pero la resolucion perdura. Lo mismo si, tornándome pasivo, me hundo en la torpeza del sueño, que si vivo en otros actos, la resolución prosigue teniendo vigencia.

Correlativamente, yo soy en adelante el resuelto de ese modo, y lo soy mientras no abandone, en cuanto soy un yo, la resolución. Si ésta se endereza a una acción final, ni siquiera este cumplimiento la «anula». En el modo del cumplimiento sigue valiendo: «yo respondo de mi acción». *Yo mismo,* el insistente en mi voluntad duradera, me *mudo* cuando «borro», anulo, resoluciones o acciones. La persistencia, la perduración temporal de tales determinaciones del yo, y el «mudarse» que les es peculiar, no quieren decir, como es patente, que el tiempo inmanente esté llenándose sin interrupción con vivencias, pues que el permanente yo mismo, en cuanto polo de permanentes determinaciones privativas de él, no es ninguna vivencia, ni ninguna continuidad de vivencias, si bien con semejantes determinaciones habituales está esencialmente referido a la corriente de las vivencias. Por lo demás, en cuanto el yo, en virtud de una

propia génesis activa, se constituye en *sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo*, se constituye consiguientemente en un *yo personal «estable y duradero»*, en un amplísimo sentido que permite hablar también de «personas» infrahumanas. Y aun cuando las opiniones en general sólo son relativamente duraderas, y tienen sus modos propios de «mutación» (tomando distintas modalidades las posiciones activas, «borrando» o negando, aniquilando su validez), el yo acredita en medio de semejantes mudanzas un estilo permanente, un «carácter personal».

§ 33. *La concreción plena del yo como una mónada y el problema de su autoconstitución*

Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego tomado en su plena concreción*, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto. En efecto, esto sólo puede serlo en la corriente multiforme de su vida intencional, y en los objetos presumidos en ella, y que eventualmente se constituyen para él como existentes. Notoriamente, para estos objetos es el eventual carácter duradero de existencia y esencia un correlato de la habitualidad de ponerlos que se constituye en el polo mismo del yo.

Esto hay que entenderlo así. En cuanto *ego*, yo tengo un mundo circundante, «existente para mí» perpetuamente, y en él objetos como «existentes para mí», a saber, ya como conocidos para mí con una organización permanente, ya sólo anticipados como cognoscibles. Los primeros, los existentes para mí en el primer sentido, son de adquisición primitiva, esto es, de la información primitiva, de la explicitación de lo al pronto nunca divisado en intuiciones particulares. De esta manera se constituye en mi actividad sintética el objeto en la forma de sentido explícito: «lo

idéntico de sus variadas propiedades»; o sea, el objeto como idéntico consigo mismo, como lo que se determina en sus variadas propiedades. Esta actividad mía de poner el ser y hacer su exhibición funda una habitualidad de mi yo por virtud de la cual este objeto, lo mismo que el de sus determinaciones, es duradera propiedad mía.

Estas adquisiciones duraderas constituyen mi respectivo y conocido mundo circundante, con su horizonte de objetos desconocidos, esto es, todavía por adquirir, anticipados con esta estructura objetiva formal.

Yo soy para mí mismo, y me soy dado ininterrumpidamente, por medio de una evidencia de experiencia, como «yo mismo». Esto vale para el *ego* trascendental y para todo sentido de «*ego*». Como el *ego* concreto que es la mónada comprende la vida entera, real y potencial, de la conciencia, es claro que el problema de *la exhibición fenomenológica de este ego-mónada* (el problema de su constitución para sí mismo) *ha de abarcar todos los problemas de la constitución.* Otra consecuencia es la identidad de la fenomenología de esta autoconstitución con *la fenomenología en general.*

§ 34. *Principios formales del método fenomenológico. El análisis trascendental como análisis eidético*

Con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades, hemos tocado ya, y en un punto importante, *los problemas de la génesis fenomenológica*, y el estadio *de la fenomenología genética*. Antes de aclarar su sentido exacto, es menester *una nueva reflexión sobre el método fenomenológico.* Hay que hacer valer, finalmente, una idea metódica fundamental, que una vez comprendida, penetra el método entero de la fenomenología trascendental

(e igualmente, sobre la base natural, el de una psicología interna pura y auténtica). Si la introducimos tan tarde, solo ha sido para facilitar el acceso a la fenomenología. La superabundante variedad de descubrimientos y problemas nuevos, debía ante todo hacer su efecto revestida del ropaje más sencillo de una descripción meramente empírica (si bien hecha exclusivamente en la esfera de la experiencia trascendental). Frente a ella, *el método de la descripción eidética* significa una traducción de todas las descripciones semejantes a una dimension nueva, a una dimensión fundamental, que al comienzo hubiese aumentado las dificultades de comprensión, mientras que es fácil de entender, después de una multitud de descripciones empíricas.

Cada uno de nosotros, en cuanto meditador cartesiano, ha sido retrotraído por el método de la reducción fenomenológica a su *ego* trascendental, y naturalmente, con su respectivo contenido de mónada concreta, en cuanto es este ente fáctico, en cuanto es el *ego* uno, único y absoluto. Yo en cuanto soy este *ego*, voy encontrando al meditar tipos susceptibles de descripción y de análisis intencional, y podría continuar haciendo paulatinamente el descubrimiento intencional de mi «mónada», en las direcciones fundamentales que se van abriendo. Pero con sus buenas razones, se agolpan a veces en las descripciones expresiones como «necesidad esencial», «esencialmente», etcétera, en que se anuncia un determinado concepto de lo *a priori*, por primera vez definido y aclarado por la fenomenología. De qué se trata, se comprenderá en seguida con unos ejemplos. Tomemos un tipo cualquiera de vivencias intencionales, la percepción, la retención, el recuerdo, el afirmar, el tener gusto en algo, el tender a conseguirlo, y otras semejantes, y considerémoslo explicitado y descrito en su específica operación intencional, o sea, en su nóesis y en su nóema. Esto puede significar, y así lo hemos entendido hasta aquí, que aquello de que es cuestión son los tipos de procesos fácticos del *ego* trascendental fáctico, y que las descripciones

trascendentales tienen una significación «empírica». Pero sin quererlo, nuestra descripción se ha mantenido en una tal generalidad, que los resultados no son afectados por lo que quiera que sea de los hechos empíricos el *ego* trascendental.

Hagamos esto claro y luego metódicamente fructífero. Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, hagamos variar el percepto mesa con completa libertad, aunque de tal suerte que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo —de algo, lo que quiera que sea; *v. gr.* empezando por imaginarla con absoluta arbitrariedad de otra forma, de otro color, etcétera, y limitándonos a mantener la identidad del aparecer en una percepción. Con otras palabras: transformamos el *factum* de esta percepción, despojándola de su valor de real, en una pura posibilidad, y entre otras puras posibilidades totalmente «a nuestro gusto», pero puras posibilidades de percepciones. Trasponemos, por decirlo así, la percepción real al reino de las irrealidades, de lo «como si», que nos entrega las «puras» posibilidades, puras de todo lo que vincula al *factum*, y a todo *factum* en general. En este último respecto, tampoco consideramos estas posibilidades en su vinculación al *ego* fáctico simultáneamente puesto, sino justo como ficción completamente libre de la «fantasía», de tal suerte que también hubiéramos podido tomar desde el primer momento como ejemplo inicial un fantasear al percibir, extraño a toda relación con el resto de nuestra vida fáctica. *El tipo general así obtenido*, el tipo de percepción, flota, por decirlo así, en el aire; en el aire de una ficción absolutamente pura. Así despojado de toda facticidad, el tipo se ha convertido en el *eidos* de la percepción, cuya *extensión* «*ideal*» constituyen todas las percepciones *idealiter* posibles, en cuanto puras ficciones. Los análisis de la perceución son entonces *análisis esenciales*.

Todo lo que hemos expuesto respecto de las síntesis correspondientes al tipo de la percepción, sobre los horizon-

tes de potencialidad, etcétera, vale *esencialmente,* como es fácil echar de ver, para todo cuando puede imaginarse en esta libre variación, así pues, para todas las percepciones imaginables; o con otras palabras, vale con absoluta *universalidad esencial, y con necesidad esencial* para todo caso particular que se tome, así pues, también para toda percepción fáctica, supuesto que hay que considerar todo *factum como el mero ejemplar de una pura posibilidad.*

Pues que la variación es asumida como *evidente,* o sea, como dando auténticamente en una intuición pura las posibilidades en cuanto posibilidades, su correlato es *la conciencia intuitiva y apodíctica de un universal.* El eidos mismo es un universal intuido o intuible, puro, *incondicionado,* esto es, no condicionado por ningún *factum,* con arreglo a su propio sentido intuitivo. Es también *anterior a todos los conceptos,* en el sentido de significaciones, de términos, que hay, antes bien, que forjar adecuados a él como conceptos puros.

Exaltado así cada tipo que se toma, desde su medio, el *ego* trascendental empíricamente fáctico, hasta la esfera pura de la esencia, no desaparecen los horizontes intencionales periféricos, que son índice de su inserción, susceptible de ser descubierta, en el *ego.* Sólo que estos *horizontes de inserción se tornan también eidéticos.* En otras palabras: con cualquier tipo eidéticamente puro dejamos de estar en el *ego* fáctico, para estar *en un eidos ego;* o bien: toda constitución de una posibilidad realmente pura entre posibilidades puras, lleva *implicite* consigo, como su horizonte periférico, *un ego posible en el sentido de puro,* una posible modalidad pura de *mi ego* fáctico.

También podríamos comenzar por concebir este *ego* en tanto que variado libremente, y plantear así desde un principio el problema en general del estudio esencial de la constitución explícita de un *ego* trascendental. Así lo ha hecho desde el comienzo la nueva fenomenología, y por consiguiente todas las descripciones tratadas por nosotros hasta

ahora, y todos los problemas planteados, han sido, en realidad, retraducciones de la primitiva forma eidética a la de una tipología empírica

Si consideramos, pues, acabada *una fenomenología puramente según el método eidético*, como una ciencia apriorístico-intuitiva, ninguna de sus investigaciones esenciales es otra cosa que *el descubrimiento de un aspecto del eidos universal de un ego trascendental en general*, que encierra en sí todas *las posibles modalidades puras de mi ego fáctico* y éste mismo en cuanto posibilidad. La fenomenología eidética estudia, pues, el *a priori* universal, sin el que no soy «imaginable» yo, ni yo trascendental alguno, o, pues que toda universalidad eidética tiene el valor de una ley inquebrantable, estudia la ley esencial y universal que traza de antemano su sentido (con el opuesto contrasentido) a toda afirmación fáctica sobre lo trascendental.

En cuanto *ego* que medito a la manera cartesiana, guiado por la idea de una filosofía que sea una ciencia universal fundamentada con absoluto rigor y cuya posibilidad he supuesto por vía de ensayo, resulta evidente para mí, después de las últimas consideraciones, que tengo que desarrollar *ante todo una fenomenología eidética* pura, y que en ella sola se lleva o puede llevarse a cabo por primera vez la realización de una filosofía, de una «primera filosofía». Aunque mi verdadero interés, después de la reducción trascendental, se dirige a mi *ego* puro, al descubrimiento de él, de este *ego* fáctico, este descubrimiento sólo puede tornarse auténticamente científico recurriendo a los principios apodícticos pertenecientes a él, esto es, al *ego* en cuanto un *ego* en general, recurriendo a las universalidades y necesidades esenciales por medio de las cuales se refiere el *factum* a sus fundamentos racionales, a los fundamentos de su posibilidad pura, y se le hace científico (se le logifica). Hay que reparar en que al pasar de mi *ego* a un *ego* en general, no se da por supuesta ni la realidad, ni tampoco la posibilidad de una extensión integrada por otros.

La extensión del *eidos ego* está determinada aquí por la autovariación de mi *ego*. Lo que hago es fingirme a mí mismo como si fuese otro que soy, no fingir otros. Por ende, la ciencia de las posibilidades puras es anterior «en sí» a la de las realidades y quien únicamente hace posible ésta en cuanto ciencia. Nos elevamos a la convicción metódica de que *la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales;* de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental.

§ 35. *Digresión por la psicología interna eidética*

Nos salimos del círculo cerrado sobre sí de nuestras meditaciones, que nos ata a la fenomenología trascendental, no dejando tampoco aquí de hacer la observación de que se nos conserva el contenido entero de las fundamentales consideraciones metódicas que acabamos de hacer, con pequeñas modificaciones, que, eso sí, borran el sentido trascendental de nuestras consideraciones, cuando nos esforzamos por lograr en el terreno de la contemplación natural del mundo una psicología como ciencia positiva, y cuando ante todo nos esforzamos por lograr la psicología necesaria a la anterior, la psicología primera en sí, la psicología que bebe puramente de la «experiencia interna», la psicología intencional pura. Al *ego* trascendental concreto responde entonces el yo del ser humano, concreto como alma tomada puramente en sí y por sí, con la polarización psíquica yo en cuanto polo de mis habitualidades, de las cualidades de mi carácter. En lugar de la fenomenología trascendental eidética aparece entonces una psicología pura eidética, referida al eidos alma, cuyo horizonte eidético queda sin duda por interrogar. Pero si fuese interrogado, se abriría el camino por donde llegar a la superación de esta positividad, esto es, por donde transitar hasta la fenomenología abso-

luta, la del *ego* trascendental, que ya no tiene precisamente ningún horizonte que pueda hacerle remontar por encima de la esfera trascendental de su ser, o sea, relativizarlo.

§ 36. *El* ego *trascendental como un universo de posibles formas de vivencias. Leyes esenciales de la composibilidad de las vivencias en coexistencia y sucesión*

Si después de haber dado a la idea de una fenomenología trascendental el nuevo e importante giro que representa el método eidético, tornamos a nuestra exploración de los problemas fenomenológicos, desde ahora nos mantendremos, naturalmente, dentro del marco de una fenomenología eidética pura, en que el *factum* del *ego* trascendental, y de los datos particulares de su empiría trascendental, sólo tendrán la significación de ejemplos de puras posibilidades. También entendemos en sentido eidético los problemas señalados hasta aquí considerando realizada en todos ellos la posibilidad de purificarlos eidéticamente que mostramos con el anterior ejemplo. Pero resolver de manera satisfactoria el problema ideal de una exploración realmente sistemática de un *ego* concreto en general, en sus contenidos esenciales, o lo que es igual, hacer entrar en juego un verdadero *sistema de problemas e investigaciones*, es cosa que suscita extraordinarias dificultades. Unicamente en este último decenio ha empezado a aclararse este sistema, y ante todo porque hemos logrado abrir nuevos accesos a *los problemas universales específicos de la constitución* del *ego* trascendental. El *a priori* universal que corresponde a un *ego* trascendental en cuanto tal, es una forma esencial que encierra en sí una infinidad de formas, de tipos apriorísticos de posibles actualidades y potencialidades de la vida, con los objetos por constituir en ella como realmente

existentes. Pero no todos los distintos tipos posibles son composibles en un *ego* unitariamente posible: no lo son en cualquier orden, ni en cualesquiera lugares del tiempo propio de este *ego*. Si forjo una teoría científica cualquiera, esta complicada actividad racional, y su correspondiente ente de razón, son de un tipo esencial que no es posible en todo posible *ego*, sino sólo en un *ego* «racional» de un sentido especial: el mismo que al hacer del *ego* un *ego* del mundo aparece en la forma esencial de ser humano (*animal «rationale»*). Tan pronto como tipizo eidéticamente mi fáctico teorizar, me he modificado simultáneamente a mí mismo, déme cuenta de ello o no; pero no con una modificación absolutamente arbitraria, sino con una que entra en el marco del correlativo tipo esencial de «ente racional». Es patente que tampoco puedo concebir el teorizar que ahora ejercito y puedo ejercitar, situado arbitrariamente en la unidad de mi vida; pues bien, esto mismo se extiende a la esfera de lo eidético. La contemplación eidética de mi vida infantil y de sus posibilidades constitutivas, crea un tipo en cuyo ulterior desarrollo —no en su propia estructura— puede aparecer el tipo del «teorizar científico». Semejante sujeción tiene sus fundamentos en una estructura apriorística universal, en las leyes esenciales y universales de la coexistencia y la sucesión tiempo-egológicas. Pues cuanto aparece en mi *ego*, y eidéticamente en un *ego* en general —sean vivencias intencionales, sean unidades constituidas, sean habitualidades del yo—, tiene su tiempo, y desde este punto de vista toma parte en el sistema formal del tiempo universal, con el que se constituye para sí mismo todo *ego imaginable*.

§ 37. *El tiempo como forma universal de toda génesis egológica*

Las leyes esenciales de la composibilidad (en el *factum*, reglas del ser y del poder ser a la vez lo uno con lo otro o siguiente lo uno a lo otro) son en un sentido *muy amplio* leyes de la «causalidad», leyes para un «si tal, entonces tal». Sin embargo, mejor es aquí evitar la expresión de causalidad, cargada de prejuicios, y hablar de *motivación* en la esfera trascendental (y en la psicológica «pura»). El *universo de las vivencias* que integran el contenido efectivamente «real» del *ego* trascendental es un universo composible sólo en la universal *forma de unidad del trascurrir*, dentro de la cual se ordenan como trascurriendo en ella todas las vivencias parciales. Así pues, ya esta forma, la más universal de todas las formas particulares de vivencias concretas, y de objetos constituidos como trascurriendo en el transcurso de estas vivencias, es una forma de motivación que lo enlaza todo, que impera especialmente en cada vivencia parcial, y que también podemos calificar de *ley formal de una génesis universal*, con arreglo a la cual se está constituyendo continuamente en unidad un pasado, un presente y un futuro, en una cierta estructura formal nético-noemática de modos de darse trascurriendo.

Pero dentro de esta forma trascurre la vida una marcha motivada de operaciones constituyentes especiales, con múltiples especiales motivaciones y sistemas de motivaciones, que instituyen una unidad en la *génesis universal del ego*, con arreglo a las *leyes universales de la génesis*. El *ego* se constituye para sí mismo en la unidad de su «historia», por decirlo así. Hemos dicho que en la constitución del *ego* están encerradas todas las constituciones de todos los objetos existentes para el, inmanentes y trascendentes, ideales y reales: ahora hay que añadir que los *sistemas constitu-*

ventes en virtud de los cuales existen para el *ego* estos y aquellos objetos y categorías de objetos, sólo son a su vez posibles dentro del marco de una génesis regida por leyes. Al par están ligados por la forma genética universal que hace posible al *ego* concreto (la mónada) en cuanto unidad, en cuanto composible en su particular contenido real. La existencia para mí de una naturaleza, de un mundo de la cultura, de un mundo de seres humanos con sus formas sociales, etcétera, quiere decii que existen para mí posibilidades de experiencias correspondientes, como susceptibles de entrar para mí en juego en todo momento, de ser desarrolladas libremente en cierto *estilo sintético,* tenga o no en realidad experiencia justamente de tales objetos. Quiere decir, además, que son posibles para mí otros modos de conciencia correspondientes a ellos, asunciones vagas, etcétera, y que les pertenecen también posibilidades de confirmación o decepción por obra de experiencias de un tipo trazado de antemano. En ello radica, por consiguiente, una habitualidad sólidamente desarrollada, una habitualidad que ha sido adquirida en una cierta génesis sometida a leyes esenciales.

Se recuerdan aquí los viejos problemas del *origen psicológico* de la «representación del espacio», de la «representación del tiempo», la «representación de cosa», la «representación de número», etcétera. En la fenomenología aparecen en cuanto trascendentales, y naturalmente, con el sentido de problemas intencionales, y de problemas subordinados a los problemas de la génesis universal.

Muy difíciles son los accesos a la última universalidad de los problemas fenomenológicos eidéticos, y por tanto de una *última génesis.* El fenomenólogo está al empezar involuntariamente *atado por su partir de sí mismo como ejemplar.* En sentido trascendental, se encuentra consigo mismo como siendo el *ego,* y luego como siendo un *ego* en general, que tiene ya conciencia de un mundo, de *un mundo de nuestro bien conocido tipo ontológico,* con una naturaleza, con

una cultura (ciencias, arte bello, técnica, etcétera), con personalidades de orden superior (el Estado, la Iglesia), etcétera. La fenomenología que se cultiva en los comienzos es meramente *estática*. Sus descripciones son análogas a las de los naturalistas, que buscan los distintos tipos, y a lo sumo los sistematizan ordenándolos. Las cuestiones relativas a la génesis universal, y a la estructura genética del *ego* en su universalidad, que se remonta por encima de la conformación temporal, están lejos aún; y en efecto, son de un grado superior. Pero incluso cuando se plantean, se hace así dentro de una peculiar limitación. Pues por lo pronto la contemplación eidética se atendrá también a un *ego* en general con la limitación de existir ya para él un mundo constituido. También éste es un estadio necesario, desde el cual únicamente, y dejando en franquía las formas de las leyes rectoras de la génesis propia de él, se pueden descubrir las posibilidades de una fenomenología eidética *rigurosamente universal.* Dentro de ella el *ego* se modifica con tanta libertad, que ni siquiera se atiene a la suposición ideal, pero limitativa, de estar constituido esencialmente para nosotros un mundo de la estructura ontológica que nos es natural.

§ 38. *Génesis activa y pasiva*

Si empezamos preguntando en relación a nosotros, en cuanto posibles sujetos referidos a un mundo, por aquellos *principios de la génesis constituyente* que tengan una significación universal, estos principios se dividen con arreglo a *dos formas fundamentales,* en principios de la *génesis activa* y de la *génesis pasiva.* En la primera funciona el yo como genéticamente constituyente, por medio de actos específicos de él. Aquí entran todas las operaciones de la *razón práctica* en un sentido amplísimo. En este sentido, también es práctica la razón lógica. Lo característico es que

actos voicos, mancomunados entre sí en el ámbito social (el sentido trascendental del cual hay sin duda que poner primero de manifiesto), asociados entre sí por determinada conexión, se unen en múltiples *síntesis de actividad específica,* y sobre la base de objetos ya dados (en modos de conciencia que los dan anticipativamente) se constituyen originariamente nuevos objetos.

Estos objetos se presentan luego en la conciencia como productos. Así, al coleccionar, el conjunto; al contar, el número; al partir, la parte; al predicar, el predicado o la relacion predicativa; al razonar, el raciocinio, etcétera. También la originaria conciencia de la universalidad es una actividad en que se constituye objetivamente el universal. Del lado del yo se constituye como consecuencia una habitualidad de la pervivencia de la validez, que entra en la constitución de los objetos como pura y simplemente existentes para el sujeto, a los cuales, pues, siempre se puede retroceder, ya sea en reproducciones acompañadas de la conciencia sintetica de que se trata del mismo objeto en tanto que como dado de nuevo en una «intuición categorial», ya sea en una conciencia vaga que vaya sintéticamente aneja a él. La constitución trascendental de semejantes objetos con referencia a actividades *intersubjetivas* (como la de la cultura), supone la previa constitución de una intersubjetividad trascendental, sobre la cual más tarde será la hora de hablar.

Las formas *de grado superior* de semejantes actividades de la «razón» en un sentido específico, y correlativamente de *productos* de la razón que tienen en conjunto *el carácter de la irrealidad* (de objetos «ideales»), no pueden considerarse sin más, conforme ya se dijo, como inherentes a cada *ego* concreto en cuanto tal (según basta a mostrar el recuerdo de nuestra niñez). Ciertamente, será ya distinto con *los grados inferiores,* como el aprehender en la experiencia, exponer lo experimentado en sus ingredientes parciales, sintetizar, referir, etcétera. Pero en todo caso la

estructura de la actividad presupone por necesidad como grado ínfimo una pasividad que de anticipadamente, y si pueíndola tropezamos con la constitución por medio de la génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta acabado por decirlo así, como mera cosa existente (prescindiendo de todos los caracteres «espirituales», que hacen reconocer en ella, por ejemplo, un martillo, una mesa, un producto estético), está dado en la originalidad del «ello mismo», en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está dado anticipadamente a las actividades «espirituales» que se inician con la aprehensión activa.

Mientras estas actividades llevan a cabo sus operaciones sintéticas, sigue sin interrupción su curso la síntesis pasiva que suministra la «materia» a todas ellas. La cosa previamente dada en intuición pasiva sigue apareciendo en intuición unitaria, y por mucho que se modifique por la actividad de la explicitación, de la aprehensión por partes y notas, también durante esta actividad y en ella es algo estable y previamente dado: trascurren los variados modos de aparecer las imágenes perceptivas visuales o táctiles unitarias, en la síntesis patentemente pasiva de las cuales aparece la cosa una, y en ésta la forma una, etcétera. Sin embargo, precisamente esta síntesis tiene en cuanto síntesis de esta índole su «historia», que se denuncia en ella misma. Es cosa que radica en una génesis esencial el que yo, el *ego*, y ya al arrojar la primera mirada, pueda tener experiencia de una cosa. Esto vale, por lo demás, lo mismo que para la génesis fenomenológica, también para la génesis psicológica en el sentido corriente. Con su buena razón se dice que hubimos de aprender a ver cosas, en general, en nuestra primera infancia, como también que éste hubo de preceder genéticamente a todos los demás modos de conciencia de cosas. El campo previo de la percepción todavía no contiene, pues, en la «primera infancia» nada que pueda ser explicitado como cosa al mero arrojar la mirada. Empero, sin retrotraernos al terreno de la posividad, ni

menos hacer uso de la observación externa, psicofísica, de la psicología, podemos, puede el *ego* que medita, penetrar en el contenido intencional de los fenómenos mismos de la experiencia, de los fenómenos de aprehensión de cosas y de todos los restantes, y por este medio encontrar indicaciones intencionales que conducen a una «historia», o sea, que dan a conocer en estos fenómenos formas posteriores de otras formas esencialmente anteriores a ellas (aun cuando no puedan referirse justamente al mismo objeto constituido). Pero entonces pronto tropezamos con leyes esenciales de una formación pasiva de síntesis siempre nuevas, en parte que es anterior a toda actividad, en parte abarca a su vez toda actividad; una génesis pasiva de las variadas apercepciones en cuanto creaciones persistentes en una habitualidad peculiar, que parecen datos previos formados para el yo central, cuando se hacen actuales, afectan y motivan actividades. El yo tiene sin cesar, gracias a esta síntesis pasiva (en que también entran, pues, las operaciones de la activa) un contorno de «objetos». A ella se debe ya el hecho de que cuanto afecta a mi yo en el *ego* desarrollado sea apercibido como un «objeto», como un sustrato de predicados que descubrir. Pues ésta es una posible forma de objetivo conocida de antemano para posibilidades de la explicitación en cuanto actividad que da a conocer, en cuanto actividad que constituiría un objeto como propiedad permanente, como algo siempre accesible de nuevo; y esta forma de objetivo es comprensible de antemano como oriunda de una génesis. Ella misma nos remonta a una prístina fundación de esta forma. Todo lo que ya es conocido remite a un primitivo entrar en conocimiento de ello. Lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de cosa ya conocida, la forma de objeto, o más especialmente, la forma de cosa espacial, de objeto de la cultura, de instrumento, etcétera.

§ 39. *La asociación como principio de la génesis pasiva*

El principio universal de la génesis pasiva en que se constituyen todos los objetos previamente dados a la creación activa, lleva el título de *asociación.* Es, nótese bien, *un título de intencionalidad,* de algo cuyas formas primarias pueden *describirse,* y que se halla sometido en sus obras intencionales a *leyes esenciales,* por las que puede hacerse comprensible toda constitución pasiva, así la de las vivencias en cuanto objetos temporales inmanentes, como la de todos los objetos naturales reales del mundo espacio-temporal objetivo. *El de asociación es un concepto fundamental de la fenomenología trascendental* (como, en la paralela psicológica, concepto fundamental de una psicología intencional pura). El viejo concepto de asociación, y el de leyes de asociación, aunque desde Hume ha venido refiriéndose por lo regular a las conexiones de la pura vida psíquica, solamente es una desfiguración naturalista del correspondiente y genuino concepto intencional.

Gracias a la fenomenología, que ha encontrado muy tarde sus accesos al estudio de la asociación, cobra este concepto un aspecto completamente nuevo, es definido de una manera esencialmente nueva, y se descubren en él nuevas formas fundamentales, entre las que figuran, por ejemplo, la configuración sensible en la coexistencia y en la sucesión. Fenomenológicamente evidente, aunque para el cautivo de la tradición extraño, es que la asociación no sea el mero título de una ley empírica que rige la complexión de los datos de un «alma», algo así como una gravitación intrapsíquica, para repetir la antigua imagen; sino que sea el título, sumamente amplio además, de una ley intencional esencial de la constitución concreta del *ego puro, un reino de lo a priori «innato»,* sin el que sería inconcebible, por

ende, un *ego* en cuanto tal. Unicamente merced a la fenomenología de la génesis, es comprendido el *ego* como una complexión de operaciones sintéticamente coherentes dentro de la unidad de una génesis universal —y esto en estratos que tienen que adaptarse íntegramente a la forma universal y persistente del *tiempo*, porque ésta misma se edifica en una génesis pasiva constante y absolutamente universal, que alberga en su seno por esencia todo lo nuevo. Esta estratificación subsiste en el *ego* ya desarrollado, como un sistema persistente de formas de la apercepción, y por ende de objetos constituidos, entre ellos un universo objetivo con estructura ontológica fija; y hasta este subsistir no es sino una forma de la génesis. En todo esto es el eventual *factum* irracional, pero sólo posible dentro del sistema de formas de lo *a priori* que le es inherente en cuanto *factum egológico.* Mas a este respecto no hay que pasar por alto que un *factum* y su «irracionalidad» son ellos mismos *conceptos estructurales dentro del sistema de lo a priori concreto.*

§ 40. *Tránsito a la cuestión del idealismo trascendental*

Con la reducción de los problemas fenomenológicos al título total y único de la *constitución (estática y genética)* de los objetos de una conciencia posible, parece que la fenomenología pueda caracterizarse también con justicia como *teoría trascendental del conocimiento.* Contrastemos la teoría del conocimiento trascendental en este sentido con la tradicional.

Su problema es el de la trascendencia. Aun allí donde en cuanto empirista se apoya en la psicología corriente, esta teoría no quiere ser mera psicología del conocimiento, sino esclarecer en principio la posibilidad del conocimiento. El problema brota para ella dentro de la *actitud natural* y

es tratado dentro de esta actitud. Yo me encuentro, en cuanto ser humano, en el mundo, y al par teniendo experiencia de éste y conociéndolo, yo incluido en él, científicamente. Así, yo me digo todo lo que existe para mí, existe gracias a mi conciencia cognoscente, es para mí lo experimentado en mi experiencia, lo pensado en mi pensar, lo teorizado en mi teorizar, lo penetrado en mi penetrarlo. Si se admite la intencionalidad, siguiendo a F. Brentano, se dice: la intencionalidad, en cuanto propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad real, inherente a mí, en cuanto ser humano, como a todo ser humano, por lo que respecta a su pura intimidad psíquica, y ya Brentano la situó en el centro de la psicología empírica del hombre. La primera persona de este discurso inicial es y sigue siendo la primera persona natural, que se mantiene, y mantiene el desarrollo entero del problema, en el terreno del mundo dado. Y así dice, y muy razonablemente: todo lo que existe y vale para el hombre, para mí, lo hace en la vida de su propia conciencia, que permanece encerrada en sí misma en todo su ser conciencia de un mundo, y en toda su actividad científica. Todas las distinciones que hago entre experiencia veraz y engañosa, y dentro de ella entre realidad y apariencia, tienen lugar en la esfera misma de mi conciencia, igual que cuando distingo, en un grado superior, entre pensar que se penetra de las cosas y que no se penetra de ellas, entre lo *a priori* necesario y contrasentido, entre lo empíricamente justo y lo empíricamente falso. Evidentemente real, lógicamente necesario, contrasentido, lógicamente posible, probable, etcétera, todo esto son caracteres que se presentan dentro de la esfera de mi conciencia adherentes a algún objeto intencional. Toda fundamentación, toda prueba de hecho de una verdad o de la existencia de un ser, tiene lugar pura y exclusivamente en mí, y su término es un carácter en el *cogitatum* de mi *cogito*.

Se ve el gran problema. Que yo llegue dentro de la esfera de mi conciencia, dentro del orden de las motivacio-

nes que me determinan, a certidumbres, incluso a evidencias irresistibles, es cosa que se comprende. Pero ¿cómo puede ganar significación objetiva todo este juego habido en la inmanencia de la vida de conciencia? ¿Cómo puede la evidencia (la *clara et distincta perceptio*) pretender ser algo más que un carácter de conciencia en mí? Es (dejando a un lado la eliminación, quizá no tan indiferente, del valor de realidad del mundo) el problema cartesiano que debía resolverse por medio de la divina *veracitas*.

§ 41. *La auténtica exposición fenomenológica del* ego cogito *como «idealismo trascendental»*

¿Qué tiene que decir a esto la autorreflexión trascendental de la fenomenología? Nada menos que esto: que todo este problema es un contrasentido, en el que Descartes mismo tuvo que caer, por haber errado el auténtico sentido de su ἐποχή trascendental y de la reducción al *ego* puro. Pero mucho más grosera aún, precisamente por haber desatendido por completo la ἐποχή cartesiana, es la actitud poscartesiana habitual. Preguntamos: ¿quién es, en definitiva, ese yo que puede proponer con justicia semejantes cuestiones «trascendentales»? ¿Puedo serlo yo en cuanto ser humano natural? ¿Puedo yo preguntar en serio, y en sentido trascendental, cómo salgo de la isla de mi conciencia, cómo puede ganar significación objetiva lo que se presenta como vivencia de evidencia en mi conciencia? Tan pronto me apercibo como ser humano natural, he apercibido desde luego el mundo espacial, me he aprehendido como situado en el espacio, en el cual tengo un «fuera de mí». ¿No se ha dado ya por supuesta la validez de la apercepción del mundo en el planteamiento de la cuestión, no se ha introducido ya en el sentido de la cuestión, mientras que sólo la respuesta en quién para justificar la validez objetiva en general? Notoriamente, es menester el empleo consciente

de la reducción fenomenológica, para ganar aquel yo y aquella vida de conciencia, desde donde es posible plantear cuestiones trascendentales, como cuestiones acerca de la posibilidad de un conocimiento trascendente. Pero tan pronto como en lugar de llevar fugazmente a cabo una ἐποχή fenomenológica, se procede, por el contrario, a descubrir en una autorreflexión sistemática, y en cuanto *ego* puro, el campo entero de la propia conciencia, se descubre que todo cuanto existe para él es algo que se constituye en él mismo, y que toda forma de ser, inclusive toda forma caracterizada como «trascendente» en cualquier sentido, tiene su constitución especial. La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad. Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, ambos universos relacionados entre sí meramente de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido. Ambos están en esencial conexión, y lo que está en conexión esencial es también concretamente una cosa; una cosa en la concreción única y absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo fuera de ella es justamente algo sin sentido. Pero incluso todo sin sentido es un modo del sentido y tiene su carácter de sin sentido de modo tal que puede darse con evidencia. Mas esto no vale meramente para el *ego* fáctico, ni para lo que le es fácticamente accesible por su propia constitución como existente para él, ni —cosa que va contenida en esto último— para una abierta pluralidad de otros *ego* y de sus rendimientos constituyentes —pluralidad que existe para aquel primer *ego*—. Expuesto de un modo más preciso: si en mí, el *ego* trascendental, como ocurre de hecho, están constituidos trascendentalmente

otros *ego*, y si por obra de la intersubjetividad trascendental, que de aquí brota constitutivamente para mí, está constituido un mundo objetivo común a todos, todo lo dicho anteriormente no vale sólo para mi *ego* fáctico y para esta intersubjetividad y este mundo que cobran sentido y valor de realidad en mi subjetividad. La autoexposición «fenomenológica» que se lleva a cabo en mi *ego*, la de todas sus constituciones y la de todos los objetos existentes para él, ha tomado por necesidad la forma metódica de una autoexposición apriorística, de una autoexposición que inserta los *facta* en el correspondiente universo de posibilidades puras (eidéticas). Esta exposición sólo concierne, pues, a mi *ego* fáctico en tanto éste es una de las posibilidades puras que pueden obtenerse de él pensándolo (fingiéndolo) libremente modificando: vale, por ende, en cuando eidética, para el universo de estas mis posibilidades en cuanto *ego* en general, de mis posibilidades de ser de otro modo cualquiera; por consiguiente, también para toda posible intersubjetividad referida en correlativa modificación a estas mis posibilidades, y a su vez para todo mundo concebible como intersubjetivamente constituido en ella.

Una auténtica teoría del conocimiento tiene sentido, según esto, como una teoría fenomenológico-trascendental, que en lugar de tratar con absurdas inferencias de una supuesta inmanencia a una supuesta trascendencia (la de ciertas «cosas en sí» que se pretende son incognoscibles por principio), trata exclusivamente de la aclaración sistemática de la obra del conocimiento; aclaración en la que las «cosas en sí» han de hacerse comprensibles de un cabo a otro como obra intencional. Precisamente de esta manera se torna comprensible toda forma del *ser*, real e ideal, como «creaciones» de la subjetividad trascendental constituidas en esta obra. Esta forma de comprensibilidad es la más alta forma imaginable de la racionalidad. Todas las interpretaciones absurdas del ser proceden de la ceguera ingenua para el horizonte que codetermina el sentido del ser

y para los correspondientes problemas de descubrimiento de la intencionalidad implícita. Una vez vistos y cogidos, se tiene como consecuencia una fenomenología universal bajo la forma de una autoexposición del *ego* llevada a cabo con constante evidencia y al mismo tiempo en concreción. Dicho más exactamente y en primer término: como una autoexposición en sentido estricto, que muestra sistemáticamente cómo se constituye el *ego* en cuanto ente, en sí y para sí, de una esencia propia; y en segundo término: como una autoexposición en sentido lato, que partiendo de la anterior muestra cómo el *ego* constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, «algo otro», «algo objetivo», y en general todo cuanto tiene para él valor de realidad así en el yo como en el no-yo.

Llevada a cabo en esta concreción sistemática, es la fenomenología *eo ipso «idealismo trascendental»*, bien que en un sentido radicalmente nuevo. No en el de un idealismo psicológico, en el de un idealismo que se empeña en sacar de datos sensoriales sin ningún sentido un mundo con un sentido. Tampoco es un idealismo kantiano, que cree poder dejar abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí; sino un idealismo que no *es* exactamente nada más que una autoexposición de mi *ego* en cuanto sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya de poder haber para mí, el *ego*, un sentido, desarrollada esta exposición consecuentemente como una ciencia egológica sistemática. Este idealismo no es un repertorio de juegos de argumentación, para ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica con los «realismos». Es el *efectivo trabajo* llevado a cabo a base de todo tipo de ente imaginable para mí, el *ego*, y especialmente a base de la trascendencia de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, que me es dado previa y efectivamente por medio de la experiencia, con el propósito de hacer la *exposición de su sentido*. Pero esto quiere decir: el descubrimiento

sistemático de la intencionalidad constituyente misma. *La prueba de este idealismo es, pues, la fenomenología misma.* Sólo cuando se entiende torcidamente el sentido profundo del método intencional, o el de la reducción trascendental, o el de ambas cosas, puede pretenderse separar la fenomenología y el idealismo trascendental. Quien incurre en esta mala inteligencia, ni siquiera ha llegado a comprender la peculiar esencia de una auténtica psicología intencional (y, con ello, de una teoría del conocimiento psicológico-intencional), ni su misión de base y centro de una psicología verdaderamente científica. Pero quien ignora el sentido y la obra de la reducción fenomenológica trascendental, se halla aún dentro del psicologismo trascendental; mezcla las paralelas que emergen de la posibilidad esencial de cambiar de actitud: la psicología intencional y la fenomenología trascendental; cae en el contrasentido de una filosofía trascendental que permanece en el terreno natural.

Nuestras meditaciones se han logrado hasta el punto de haber convertido en evidencia el estilo necesario de una filosofía entendida como fenomenológico-trascendental, y correlativamente, respecto al universo de lo existente para nosotros como realidad y posibilidad, el estilo de la única interpretación posible de su sentido, a saber, el del idealismo fenomenológico-trascendental. En esta evidencia entra también la inserción del infinito trabajo que abre ante nosotros nuestro generalísimo bosquejo: la inserción de la cadena de «meditaciones» en que se despliega la autoexposición de mi *ego*, el que medita, desde el doble punto de vista de la constitución y de lo constituido, dentro del marco universal de una meditación única que proseguir sin término sistemáticamente. ¿Podemos concluir con esto y dejar todo lo demás al trabajo parcial y especializado? ¿Es la evidencia ganada, con su sentido de una meta previamente señalada, ya bastante? ¿Se ha perfilado suficientemente el bosquejo, para henchirnos de aquella gran fe en una filosofía paulatinamente surgente en este método de la medi-

tación y autoexposición, de tal suerte que podamos acogerla en nuestra voluntad vital y proceder al trabajo con la alegría de la seguridad? Naturalmente, no hemos podido evitar el pensar en los «otros» y sus constituciones, al echar una fugaz mirada a lo constituido como mundo, como universo del ser en general en nosotros, en mí, el *ego* que medita. Mediante las constituciones ajenas constituidas en mi propio *ego*, se constituye para mí (ya lo hemos indicado) el mundo común para todos «nosotros». Esto implica, naturalmente, la constitución de una filosofía como una filosofía común «a todos nosotros» en cuanto sujetos que meditamos juntos —o la idea de una sola *philosophia perennis*—. Pero en este caso ¿subsistirá nuestra evidencia, la de un afilosofía fenomenológica y un idealismo fenomenológico como única posibilidad, esta evidencia que ha sido para nosotros completamente clara y segura mientras entregados al movimiento de nuestras intuiciones en la meditación, hemos enunciado las necesidades esenciales que salían a la luz en ellas? ¿No se tornará vacilante, al no haber perfilado el bosquejo metódico hasta resultar comprensible la posibilidad (muy extraña, todos los sentimos) y la índole exacta del ser de los otros para nosotros en lo universal de su esencia, y hasta haber expuesto los problemas referentes a tal posibilidad y tal índole? Si nuestras «meditaciones cartesianas» han de ser para nosotros, filósofos en formación, la justa «introducción» a una filosofía, y el comienzo que da fundamento a la realidad de esta filosofía como idea necesariamente práctica (un comienzo en el cual también entra la evidencia de un camino de infinito trabajo por ejecutar y constituyente en cuanto necesidad ideal), nuestras meditaciones tienen que llegar hasta donde sea menester para que no quede abierto nada extraño en estos aspectos del camino y de la meta. Tienen que poner totalmente al descubierto y sin dejar nada por comprender, como querían hacerlo las viejas meditaciones cartesianas, los problemas universales que entran en la idea

del objetivo de la filosofía (para nosotros, los problemas de la constitución); y esto implica que tienen que poner de manifiesto el verdadero sentido universal del «ser en general» y sus estructuras universales, en una máxima y sin embargo rigurosa universalidad, en una universalidad que es lo único que hace posible el ir realizando el trabajo ontológico en forma de una filosofía fenomenológica concreta, como ulteriormente una ciencia filosófica de hechos; pues el «ser» es para la filosofía, y por ende para la investigación de correlaciones que es la fenomenología, una idea práctica, la de la infinitud del trabajo de definir teoréticamente.

MEDITACIÓN QUINTA

EN QUE LA ESFERA TRASCENDENTAL DEL SER SE REVELA COMO INTERSUBJETIVIDAD MONADOLÓGICA

§ 42. *Exposición del problema de la experiencia de lo otro saliendo al paso de la objeción de solipsismo*

REFIRAMOS NUESTRAS nuevas meditaciones a una objeción que podría parecer grave. No atañe a menos que a la pretensión de la fenomenología trascendental de ser ya filosofía trascendental, o sea, de poder resolver los problemas trascendentales del mundo objetivo en la forma de una problemática y una teoría constitutivas que se mueven en el marco del *ego* trascendentalmente reducido.

Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la ἐποχή fenomenológica a mi *ego* trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como filosofía?

Reflexionemos con más detenimiento. La reducción trascendental me vincula a la corriente de mis vivencias puras de conciencia y a las unidades constituidas por las actualidades y potencialidades de estas vivencias. Siendo así, parece entenderse de suyo que tales unidades son inseparables de mi *ego* y que, por tanto, pertenecen a su propia concreción.

Pero, ¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros? ¿No habremos sido injustos con el realismo trascendental? Quizá le falte fundamentación fenomenológica; pero en la cuestión de principio tiene aún razón, en la medida en que busca una vía desde la inmanencia del *ego* a la trascen-

dencia del otro. ¿Podemos nosotros, como f nomenólogos, hacer algo que no sea decir —siguiendo esa vía— que la naturaleza y el mundo en general «inmanentemente» constituidos en el *ego* tienen ante todo tras ellos el mundo mismo que es en sí, hacia el cual hay precisamente que buscar el camino; y, por tanto, que ya la cuestión de la posibilidad de conocimiento realmente trascendente no puede plantearse de mod fenomenológico puro (sobre tod , la cuestión de la posibilidad de cómo llego yo desde mi *ego* absoluto a otros *ego* que, como otros, no existen realmente en mí, sino que en mí hay sólo conciencia de ellos)? ¿No es cosa que va de suyo desde su principio que mi ámbito trascendental de conocimiento no sobrepasa mi esfera trascendental de experiencia y lo que se contiene sintéticamente en ella? ¿Y no es obvio que todo esto en junto se designa con mi *ego* trascendental propio —y se agota en él—?

Sin embargo, quizá no todo va bien en tales pensamientos. Ant s ' deci 'irs por ellos y por las «cosas que van de suyo» en ellos empleadas, y de lanzarse a argumentaciones dialécticas y a hipótesis que se llaman a sí mismas «metafísicas» —cuya supuesta posibilidad quizá resulte perfecto absurdo—, podría ser más adecuado atacar primero sistemáticamente, en trabajo concreto, y llevar a cabo la tarea de exposición fenomenológica que se anuncia aquí con el «*alter ego*». Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido «otro *ego*» y, bajo el título de «experiencia unánime de lo otro», se verifica como existiendo —y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo—. Estas experiencias y sus rendimientos son en efecto hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica: ¿puedo exponer íntegramente el sentido de «otro que existe» de alguna manera que no sea consultándolas a ellas?

§ 43. *El modo de darse óntico-noemático del otro, como hilo conductor tracendental para la teoría constitutiva de la experiencia de lo otro*

El «hilo conductor» trascendental, en primer lugar, lo tengo en el otro experimentado, tal como se me da directamente y por profundización en su contenido óntico-noemático (puramente en cuanto correlato de mi *cogito,* cuya estructura detallada tienen aún que revelarse). En el carácter notable y múltiple de este contenido se anuncian ya la pluralidad de aspectos y la dificultad de la tarea fenomenológica. Por ejemplo, experimento a los otros —y como realmente existentes— en unánimes multiplicidades mutables de experiencia; y, por un lado, como objetos del mundo —no como meras cosas de la naturaleza, aunque, en un aspecto, también así—. Están también, en efecto, experimentados como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece. Así entrelazados peculiarmente con cuerpos vivos, como objetos «psicofísicos», están «en» el mundo. Por otro lado, a la vez los experimentos como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo, y este mundo mismo que yo mismo experimento; y, además, como teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y, en él, de los otros. De este modo, avanzando en esta dirección, puedo todavía exponer noemáticamente muchas cosas.

En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos. Y, sin embargo, cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno

del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí.

¿Cómo hacer aquí claridad? Tengo que atenerme imperturbablemente a que todo sentido que tenga y pueda tener para mí cualquier ser, tanto por lo que hace a su esencia como por lo que hace a su existencia real efectiva, es sentido en —o bien, a partir de— mi vida intencional, a partir de sus síntesis constitutivas, aclarándoseme y revelándoseme en los sistemas de verificación unánime. Se trata, pues, de crear el suelo desde el que responder a todas las preguntas imaginables que puedan tener sentido, e incluso de plantearlas y responderlas paso a paso; de comenzar con un desarrollo sistemático de la intencionalidad patente e implícita en la que se «hace» para mí el ser de los otros y se me expone según su contenido legítimo (o sea, según su contenido impletivo).

El problema está, pues, planteado en un principio como un problema especial: justamente, como el problema del «ahí-para-mí» de los otros. Como tema, por tanto, de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada «endopatía». Pero inmediatamente se echa de ver que el alcance de tal teoría es mucho mayor de lo que al principio parece; a saber: que ella co-fundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo, y ello plena y absolutamente, o sea, también respecto de la naturaleza objetiva. En efecto, según ya hemos dicho de pasada, pertenece al sentido del ser del mundo —y, en especial, de la naturaleza en tanto que objetiva— el elemento «ahí-para-todos», como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva. Además, pertenecen al mundo de la experiencia objetos con predicados «espirituales», que remiten por su origen y su sentido a sujetos y, en general, a sujetos ajenos y a su intencionalidad activamente constituidora. Así, todos los objetos culturales (libros, utensilios y obras de toda índole, etcétera), que, a un tiempo,

llevan además consigo el sentido empírico de «ahí-para-todos» (scil. para todos los miembros de la comunidad cultural que corresponda, como la europea; o, eventualmente de modo más estrecho, la francesa, etcétera).

§ 44. *Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio*

Ahora bien, si está en cuestión la constitución trascendental (y, por lo tanto, el sentido trascendental) de los sujetos ajenos, y, en consecuencia ulterior, lo está un estrato universal de sentido que, irradiando de ellos, hace posible para mí un mundo objetivo, entonces el sentido de los sujetos ajenos que aquí se discute no puede ser aún el de otros objetivos, el de otros existentes en el mundo. Para proceder en este punto correctamente, un primer requisito metódico es que comencemos por llevar a cabo, dentro de la esfera trascendental universal, una peculiar especie de ἐποχή temática. Empezamos por eliminar del campo temático todo lo que ahora es dudoso; o sea, prescindimos de todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida inmediata o mediatamente a subjetividad ajena y delimitamos, en primer lugar, el nexo total de aquella intencionalidad, actual y potencial, en que el *ego* se constituye en lo propio suyo y en la que constituye unidades sintéticas inseparables de esa intencionalidad, o sea, atribuibles ellas mismas a la esfera de lo propio de ésta.

La reducción a la esfera trascendental mía propia (o a mi yo mismo trascendental concreto) por abstracción de cuanto me da la constitución trascendental como ajeno, tiene aquí un sentido inhabitual. En la actitud natural de la mundanidad encuentro yo, diferenciados y en la forma del frente a frente, a mí y a los otros. Si abstraigo, en el sentido habitual, de los otros, me quedo yo «solo». Pero tal abstracción no es radical, tal estar solo aún no cambia

nada en el sentido natural del mundo que es su ser «objeto de experiencia posible para todos» (el cual se adhiere también al yo entendido en sentido natural, y no se pierde ni aunque una peste universal me hubiera dejado a mí solo). En cambio, en la actitud trascendental y, a la vez, en la abstracción constitutiva que se acaba de señalar, mi *ego* —el del meditador— en la esfera trascendental suya propia no es el habitual yo-hombre (reducido a un mero fenómeno-correlato) dentro del fenómeno total del mundo. Se trata, más bien, de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual el *ego* trascendental va viviendo como constituidor de un mundo objetivo.

Lo específicamente mío propio como *ego*, mi ser concreto como «mónada» puramente en mí mismo y para mí mismo, en mí la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno, sólo que, en un principio, por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno para mí. En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que transciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi «mónada». Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego;* en donde el *ego* aludido como parte por esta expresión («*alter ego*») soy yo mismo en lo mío propio. El «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual. Una vez, pues, que, como primera cosa, está el *ego* delimitado en lo suyo propio y abarcado con la vista y articulado en su acervo —no sólo de vivencias, sino también de unidades de validez inseparables en concreto de él—, hay, a renglón seguido, que plantear la cuestión de cómo puede mi *ego* en el interior

de lo suyo propio, bajo el título «experiencia de lo otro», constituir justo lo otro (luego con un sentido que excluye a lo constituido del acervo concreto del yo mismo concreto constituidor del sentido; algo así como un «análogo» suyo). En primer lugar, atañe esto a cualesquiera *alteri ego,* pero luego concierne a todo lo que adquiere a partir de ellos determinaciones de sentido; en una palabra: al mundo objetivo en su significación propia e íntegra.

Estos problemas ganarán en inteligibilidad si pasamos a caracterizar la esfera de lo propio del *ego,* o sea, si realizamos explícitamente la ἐποχή abstractiva que nos la entrega. La desconexión temática de los rendimientos constitutivos de la experiencia de lo otro y, junto con ella, de todos los modos de la conciencia referidos a lo otro no quiere ahora decir, meramente, la ἐποχή fenomenológica respecto de la validez ingenua del ser de lo otro, así como de todo lo objetivo que existe para nosotros ingenuamente y sin más. Está, desde luego, siempre supuesta, y permanece estándolo, la actitud trascendental, conforme a la cual a todo lo que ya existe sin más para nosotros se lo toma exclusivamente como «fenómeno», como sentido mentado y que se verifica, puramente tal como ha adquirido y adquiere para nosotros sentido de ser en tanto que correlato de los sistemas constitutivos que hay que ir revelando. Precisamente, con la ἐποχή de nueva índole preparamos ahora esta revelación y aclaración del sentido; y ello, con más pormenor, del modo siguiente.

Primeramente intento, en la actitud trascendental, delimitar dentro de mi horizonte trascendental de experiencia lo mío propio. Es —empiezo diciéndome— no-ajeno. Comienzo por liberar abstractivamente de todo lo ajeno a este horizonte de experiencia. Pertenece al «fenómeno» trascendental del mundo el que el mundo está dado directamente en experiencia unánime, y se trata, pues, de, abarcándolo panorámicamente, atender a cómo surge lo ajeno codeter-

minando su sentido, y de, en la medida en que lo hace, eliminarlo abstractivamente. De este modo, abstraemos en primer lugar de lo que a los hombres y a los animales les da su sentido específico como seres vivos de la índole de yoes, por decirlo así; y, a continuación, hacemos abstracción de todas las determinaciones del mundo fenoménico que remiten en su sentido a «otros» en tanto que sujetos-yoes y que, por consiguiente, los suponen (como ocurre con todos los predicados culturales). Podemos también decir para este caso que abstraemos de todo lo «espiritual ajeno» como de aquello que posibilita su sentido específico en lo «ajeno» que está puesto en cuestión. No hay tampoco que pasar por alto (sino que hay que excluirlo abstractivamente) el carácter del «estar en el mundo en torno para todos», el «poder importar o no a todos en su vida y su afán» que es propio de todos los objetos del mundo fenoménico y que constituye su ser ajenos.

Registramos en este punto algo importante. Nos queda en la abstracción un estrato unitariamente conexo del fenómeno mundo, del correlato trascendental de la experiencia —continua y unánimemente en progreso— del mundo A pesar de nuestra abstracción, podemos ir adelante de modo continuo en la intuición experimentadora manteniéndonos exclusivamente en este estrato. Además, este estrato unitario está señalado por el hecho de que es por esencia el fundamental; o sea: es evidente que no puedo tener lo «ajeno» como experiencia (luego tampoco el sentido «mundo objetivo» como sentido empírico) sin tener este estrato en experiencia real, mientras que no sucede lo contrario

Consideremos con más pormenor el resultado de nuestra abstracción, o sea, lo que nos deja entre las manos Del fenómeno del mundo (del mundo que aparece con sentido objetivo) se separa un estrato inferior: una «naturaleza» mía propia, que tiene, desde luego, que permanecer distinguida de la mera naturaleza a secas, o sea, de la que viene a ser tema del físico. Es cierto que ésta surge tam

bién por abstracción, a saber: abstrayendo de todo lo psíquico y de los predicados del mundo objetivo que tienen su origen en personas. Pero lo que se obtiene en esta abstracción del físico es un estrato que pertenece él mismo al mundo objetivo (en la actitud trascendental, al sentido objetual «mundo objetivo»); un estrato, pues, que es él mismo objetivo, igual que es objetivo (psíquico objetivo, predicados culturales objetivos, etcétera), por su parte, aquello de lo que se abstrae.

En cambio, en nuestra abstracción desaparece totalmente el sentido de «objetivo» que pertenece a todo lo mundano en tanto que intersubjetivamente constituido, como «cosa de la que cualquiera puede tener experiencia», etcétera. Pertenece, pues, a lo mío propio (en cuanto purificado de todo sentido de otra subjetividad) un sentido de «mera naturaleza» que ha perdido también incluso este «para cualquiera»; es decir: que no puede en modo alguno ser tomado por un estrato abstractivo del mundo mismo, o bien de su sentido. Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (campo de sensaciones táctiles, campo de sensaciones de calor y frío, etcétera); el único «en» el que «ordeno y mando» inmediatamente (y, en especial, mando en cada uno de sus «órganos»). Percibo palpando cinestésicamente con las manos, viendo del mismo modo con los ojos, etcétera; y puedo percibir así en cualquier momento. Y estas cinestesias de los órganos transcurren en el «lo hago yo» y están sometidas a mi «yo puedo». Puedo además, poniendo en juego estas cinestesias, empujar, trasladar, etcétera, y, merced a ello, «actuar» con el cuerpo inmediatamente y, luego, mediatamente. Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo te-

ner experiencia) de toda la naturaleza, y, entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma. Ello se hace posible por el hecho de que yo «puedo», en cada caso, percibir «mediante» una mano la otra, mediante una mano, un ojo, etcétera; para lo cual el órgano que actúa tiene que convertirse en objeto, y el objeto, en órgano que actúa. Y lo mismo ocurre en la manipulación originaria posible en general con la naturaleza y la corporalidad misma merced a la corporalidad, la cual está, pues, referida a sí misma también en sentido práctico.

Poner de relieve mi cuerpo vivo reducido a lo mío propio significa ya un fragmento de la puesta en relieve de la esencia reducida a lo mío propio del fenómeno objetivo «yo en cuanto este hombre». Si reduzco a lo mío propio a otros hombres, obtengo cuerpos físicos reducidos a lo mío propio; si practico esa reducción conmigo en cuanto hombre, obtengo «mi cuerpo vivo» y mi «alma», o a mí en tanto unidad psicofísica. Y en ella, a mi yo personal, que actúa en este cuerpo vivo y, «mediante» él, en el «mundo externo» (actúa en él y lo sufre); y que así, por la experiencia constante de tales referencias yoicas y vitales únicas, está constituido psicofísicamente en unidad con el cuerpo vivo y físico. Si se ha llevado a acabo la depuración a lo mío propio del mundo externo y del cuerpo vivo y del todo psicofísico, he perdido entonces mi sentido natural de yo en la medida en que quedan excluidas toda referencia de sentido a un nosotros posible y toda mi mundaneidad en sentido natural. En el dominio de lo mío propio espiritual soy yo, sin embargo, polo yoico idéntido de mis múltiples vivencias «puras», de las de mi intencionalidad pasiva y de las de la activa, y de todas las habitualidades fundadas o por fundar a partir de ahí.

Así, pues, gracias a esta peculiar exclusión abstractiva de sentido respecto de lo ajeno, hemos conservado con nosotros una especie de «mundo»: una naturaleza reducida

a lo mío propio, y, ordenado a ella merced al cuerpo vivo y físico, el yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y yo personal. He aquí los únicos elementos de este «mundo» reducido. Es evidente que surgen también en él predicados que tienen significacion a partir, puramente, de este yo; como, por ejemplo, predicados de valor y de trabajo. Nada de ello (de ahí las constantes comillas) es, pues, en absoluto cosa del mundo en el sentido natural; sino que es sólo lo exclusivamente mío propio en mi experiencia del mundo, que pasa a través de toda ella y está conexionado también en ella intuitiva y unitariamente. Todas las articulaciones que distinguimos en este fenómeno de mundo reducido a lo mío propio constituyen una unidad concreta, como se muestra también en el hecho de que la forma tempoespacial —pero la respectivamente reducida a lo mío propio— entra en este fenómeno de mundo reducido. También, pues, están unos fuera de otros los «objetos» reducidos, las «cosas», el «yo psicofísico». En este punto, sin embargo, llama nuestra atención algo notable: una cadena de evidencias que, en su encadenamiento, dan, en cambio, la impresión de paradojas. El todo íntegro de mi vida psíquica —la de este yo «psicofísico»— y, en él, la vida que hace experiencia del mundo no se ven afectados por el apagamiento de lo ajeno; así que tampoco se ven afectadas por él mis experiencias reales y posibles de lo otro que yo. Pertenece, por lo tanto, a mi ser anímico la constitución entera del mundo que existe para mí y, en consecuencia, también su escisión en los sistemas constitutivos que constituyen lo mío propio y los que constituyen lo ajeno a mí. Yo, el «yo-hombre» reducido (el «yo psicofísico») estoy, pues, constituido como miembro del «mundo», junto con lo múltiple «exterior a mí»; pero yo mismo, en mi «alma», constituyo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí. Si hubiera de mostrarme que todo lo constituido como propio de uno (luego también el «mundo» reducido), pertenece a la esencia concreta del sujeto que lo constituye, a título de deter-

minación íntima suya inseparable, se encontraría entonces en la autoexplicitación del yo su «mundo» propio como «dentro»; y, de otra parte, el yo, al recorrer directamente su mundo, se encontraría a sí mismo como miembro de las «cosas externas» de éste y distinguiría entre él mismo y el «mundo externo».

§ 45. *El* ego *trascendental y la apercepción de sí mismo como hombre psicofísico (reducida a la esfera de lo propio)*

Igual que todas estas meditaciones, hemos llevado a cabo las últimas en la actitud de la reducción trascendental; o sea, las he realizado yo, el que medita, como *ego* trascendental. La cuestión es ahora en qué relación están yo, el yo-hombre reducido a lo puramente propio en el fenómeno de mundo igualmente reducido, y yo en cuanto el *ego* trascendental. Este último ha surgido de la «puesta entre paréntesis» del mundo objetivo entero y de todas las demás objetividades (también las ideales). Por ella me he descubierto a mí mismo como el *ego* trascendental que constituye en su vida constituidora todo lo que me es objetivo; el yo de todas las constituciones, que existe en sus vivencias actuales y potenciales y en sus habitualidades, y que en ellas, como a todo lo objetivo, se constituye también a sí mismo como *ego* idéntico. Podemos ahora decir: al haber constituido y seguir constituyendo yo, en tanto que este *ego*, como fenómeno (como correlato) el mundo existente para mí, bajo el título «yo» —en el sentido habitual del yo personal humano— ha llevado a cabo en síntesis constitutivas correspondientes, dentro del mundo constituido total, una apercepción de mí mismo mundanizadora, y la mantengo en constante vigencia y desarrollo. Todo lo trascendentalmente mío propio (de mí en tanto este *ego* último) se incorpora a mi alma a título de ser psíquico en virtud de

esta mundanización. Yo me encuentro con la apercepción mundanizadora, y entonces puedo remontarme, desde el alma como fenómeno y parte del fenómeno «hombre», a mí en cuanto el *ego* absoluto, universal, el *ego* trascendental. Así, pues, si yo, en tanto que este *ego*, reduzco a lo mío propio mi fenómeno del mundo objetivo y le añado luego todo lo que encuentro de mío propio sea dondequiera (lo cual, después de aquella reducción, no puede ya contener nada «ajeno»), todo esto propio de mi *ego* se puede volver a hallar en el fenómeno reducido del mundo a título de lo propio de «mi alma», sólo que aquí, como componente de mi apercepción mundanizadora, es algo secundario desde el punto de vista trascendental. Si nos mantenemos en el *ego* trascendental último y en el universo de lo constituido en él, le pertenece a él de modo inmediato la división de su campo trascendental entero de experiencia en la esfera de lo propio suyo —con el estrato conexo de su experiencia del mundo reducida a lo propio de él (en la cual está apagado todo lo ajeno)— y la esfera de lo ajeno. Pero es que, además, toda conciencia de lo ajeno, todo modo de aparecer lo ajeno pertenece a la primera esfera. Todo lo que el *ego* trascendental constituye en ese primer estrato como no-ajeno —como «propio»—, todo ello pertenece de veras a él como componente de su esencia propia en concreto, según habrá aún de mostrar; es inseparable de su ser concreto. Mas dentro de esto propio suyo (y con los medios de ello) constituye el *ego* el mundo «objetivo» como universo cuyo ser le es ajeno, y, en el primer grado, constituye lo ajeno del modo *alter ego*.

§ 46. *Lo propio como la esfera de las actualidades y potencialidades de la corriente de vivencias*

Hasta aquí hemos caracterizado el concepto fundamental de lo «mío propio» tan sólo de modo indirecto: como

no-ajeno (lo cual, por su parte, se apoyaba en el concepto del otro; luego lo suponía). Para aclarar su sentido, sin embargo, es importante poner ahora de relieve, también, el rasgo característico positivo de esto «propio», o del «*ego* en lo mío propio». En las últimas frases del último parágrafo no se hizo más que una alusión a esto. Refirámonos ahora a cosas más generales.

Si un objeto concreto se nos destaca en la experiencia como algo por sí y entonces se dirige sobre él la mirada que capta atenta, se lo apropia uno en esta captación simple a título de mero «objeto indeterminado de la intuición empírica». Se vuelve objeto determinado (y objeto que se va progresivamente determinando) en una prosecución de la experiencia en la forma de experiencia determinadora —en principio, de experiencia que expone tan sólo el objeto mismo a partir de sí mismo, de pura explicitación—. En su articulado avance sintético sobre la base del objeto que se da (en síntesis intuitiva continua de identificación), va la experiencia desplegando en una cadena de intuiciones parciales las notas que son propias del objeto mismo, sus determinaciones «internas». Éstas se presentan originariamente como aquellas en las que él, que es idénticamente él mismo lo que es (y ello «en sí y para sí»), es en sí mismo, y en donde su ser idéntico se expone en sus propiedades particulares. Este contenido esencial propio suyo está de antemano anticipado sólo en general y a manera de horizonte, y se constituye originariamente (con el sentido de nota interna, esencial y propia; parte especial; propiedad) tan sólo gracias a la explicitación.

Apliquemos ahora estas cosas. Si yo, en la reducción trascendental, hago reflexión sobre mí —el *ego* trascendental—, me estoy entonces dando a mí mismo perceptivamente en tanto que este *ego*, y ello en percepción que capta atenta. Me percato también de que yo ya estaba para mí, de antemano, sin cesar «dado previamente», ahí de modo genuinamente intuitivo («percibido» en sentido amplio);

sólo que no estaba captado atentamente. Pero, en cualquier caso, lo estoy con un horizonte abierto e infinito de propiedades internas aún inexploradas. También lo mío propio se descubre por explicitación y posee su sentido originario a partir del rendimiento de ésta. Va revelándose originariamente en la mirada experimental explicitadora dirigida sobre mí mismo, sobre mi yo-soy —dado perceptiva e incluso apodícticamente— y sobre mi identidad conmigo mismo —que persiste en la síntesis unitaria continua de la experiencia originaria de mí mismo—. Lo propio por esencia de esto idéntico se va caracterizando como *explicatum* suyo real y posible; como aquello dentro de lo cual yo no hago sino desplegar mi ser idéntico propio como lo que es en particular en tanto que idéntico, él en sí mismo.

Ahora bien, en este punto hay que reparar en lo siguiente. Aunque hablo legítimamente de percepción de mí mismo, y ello respecto de mi *ego* concreto, no queda ya dicho con esto que, al igual que en el análisis de una «cosa visible» que se da perceptivamente, me mueva siempre en auténticas percepciones parciales y obtenga, pues, *explicata* ellos mismos perceptivos (y ningunos otros). En efecto, un primer dato de la explicitación de mi horizonte esencial propio de ser es que tropiezo con mi temporalidad inmanente y, por tanto, con mi ser en la forma de infinito abierto de una corriente de vivencias y de todas las propiedades mías contenidas de algún modo en ella (a las cuales pertenece también mi explicitar). Este infinito abierto, que transcurre en el presente vivo, sólo puede hallar de manera auténticamente perceptiva a lo que transcurre en vivo en el presente. Mi pasado propio lo va él revelando, en el modo más originario que es pensable, por recuerdos. Así, pues, aun cuando yo me estoy dado constantemente *originaliter*, y aunque puedo explicitar progresivamente lo mío propio esencial, esta explicitación se realiza, en amplia medida, en actos de conciencia que no son percepciones respecto de las partes esenciales mías propias a que con-

ciernen. Únicamente así puede serme accesible mi corriente de vivencias, en tanto que aquello en lo que vivo como yo idéntico; en primer lugar, en sus actualidades, y, después, en las potencialidades —igualmente esenciales y propias mías, como es evidente—. Es evidente que me pertenecen a mí mismo de modo esencial y propio todas las posibilidades de la índole de: «yo puedo o yo podría» poner en marcha estas o aquellas series de vivencias; y, entre ellas, también: yo puedo dirigir la mirada adelante o atrás, puedo internarme revelándolo en el horizonte de mi ser temporal.

La exposición, sin embargo, es originaria siempre que, sobre la base de la experiencia originaria de sí mismo, despliega justo lo experimentado mismo y lo trae a que se dé ello mismo en el modo más originario que es aquí pensable. La evidencia apodíctica de la percepción trascendental de mí mismo (del «yo soy») se prolonga por esta exposición, aunque con una limitación que ya fue discutida antes. Tan sólo resaltan por exposición de mí mismo en evidencia absolutamente apodíctica las formas estructurales universales en las que yo soy en cuanto *ego;* esto es: en las que soy en universalidad esencial (y que son las únicas en que puedo ser así). Pertenece a ellas (aunque no él solo) el modo de ser en la forma de una cierta vida universal en general, en la forma de la autoconstitución perpetua de las propias vivencias como temporales, dentro de un tiempo universal, etcétera. De este *a priori* apodíctico universal en su generalidad indeterminada (pero que es a la vez determinabilidad) participa luego toda exposición de datos egológicos singulares; como, por ejemplo, a título de una cierta evidencia, aunque imperfecta, del recuerdo de algo mío propio pasado. La participación en la apodicticidad se muestra en la ley formal (apodíctica ella misma): tanta ilusión cuanto ser (sólo encubierto, falseado por aquélla); ser, pues, por el que puede preguntarse, que puede ser buscado, que puede ser hallado por una vía trazada de

antemano —si bien en una mera aproximación a su contenido plenamente determinado—. Contenido que es, él mismo, con su sentido de algo siempre de nuevo firmemente identificable en todas sus partes independientes y no-independientes, una «idea» que vale *a priori.*

§ 47. *El objeto intencional pertenece también a la concreción monádica plena de lo mío propio. Trascendencia inmanente y mundo primordial*

Es evidente que lo esencialmente propio de mí en cuanto *ego* se extiende —y esto es especialmente importante— no sólo a las actualidades y potencialidades de la corriente de vivencias, sino también, igual que a los sistemas constitutivos, a las unidades constituidas; pero esto último tan sólo con cierta limitación. A saber: allí donde, y en la medida en que, la unidad constituida es inseparable de la constitución originaria misma en el modo de la unión inmediatamente concreta, allí pertenecen a lo propio concreto de mí mismo tanto la percepción constituidora como el ente percibido.

Esto concierne no sólo a datos sensibles, los cuales, tomados como meros datos de la sensación, se constituyen como propios de mí mismo en cuanto «temporalidades inmanentes» en el marco de mi *ego;* sino que es más bien cosa que también está en vigencia respecto de todas mis habitualidades (igualmente más propias), que, a raíz de actos (míos propios) que las fundan, se constituyen como convicciones permanentes, como aquellas en las que yo mismo me convierto en el que persiste convencido de tal cosa, y por cuyo medio adquiero determinaciones específicamente yoicas en tanto que yo polar (en el sentido especial del mero polo-yo). Pero, por otra parte, caen también dentro del alcance de esto «objetos trascendentales»; por ejemplo, los objetos de la sensibilidad «externa» (unidades de multipli-

cidades de modos sensibles de aparecer), si tomo en consideración, en tanto que *ego,* puramente lo que, como objeto fenoménico espacial, está constituido de modo verdaderamente originario por mi sensibilidad propia, por mis apercepciones propias, como concretamente inseparable de ellas mismas. Vemos al instante que pertenece a esta esfera el mundo entero que antes hemos reducido eliminándole los componentes de su sentido que son de lo ajeno; y que, por tanto, todo este mundo hay legítimamente que contarlo entre el acervo concreto positivamente definido del *ego,* como cosa suya propia. Así como mantenemos fuera de la consideración los rendimientos intencionales de la «endopatía», de la experiencia del otro, tenemos una naturaleza y una corporalidad que se constituye, es cierto, como unidad objetiva espacial y trascendente frente a la corriente de vivencias, pero como mera multiplicidad de objetos de experiencia posible; siendo aquí esta experiencia puramente mi propia vida, y lo experimentado en ella, nada más que una unidad sintética que es inseparable de esta vida y sus potencialidades.

Se hace así claro que el *ego* concretamente tomado posee un universo de lo propic de sí mismo que puede revelarse merced a una exposición originaria apodíctica (al menos, que traza una forma apodíctica) de su *ego sum* apodíctico. Dentro de esta «esfera originaria» (de la exposición originaria de sí mismo) hallamos también un «mundo trascendente», que surge sobre el suelo del fenómeno intencional «mundo objetivo» por reducción a lo propio de uno mismo (en el sentido positivo al que ahora damos la preferencia). Sin embargo, todas las correspondientes apariencias, fantasías, posibilidades «puras», objetividades eidéticas que se ciernen como «trascendentales», en tanto tan sólo que se someten a nuestra reducción a lo propio, pertenecen también a este dominio: el dominio de lo esencial propio de mí mismo, de lo que yo soy en concreción plena

en mí mismo; o, como también decimos: de mí en cuanto esta mónada.

§ 48. *La trascendencia del mundo objetivo, de orden más alto que la trascendencia primordial*

Que esta esencia propia pueda en general contrastarse para mí con algo otro, o que pueda yo, éste que soy yo, tener conciencia de otro que no soy yo (de algo ajeno a mí), ello supone, pues, que no todos los modos de conciencia míos propios pertenecen al círculo de los que son modos de mi conciencia de mí mismo. Puesto que el ser verdadero se constituye originariamente por unanimidad de la experiencia, tiene que haber en mi propio lo mismo, frente a la experiencia de mí mismo y el sistema de su unanimidad (o sea: el de la exposición de mí mismo en mis notas propias), aún otras experiencias en sistemas de unanimidad. Y ahora el problema es cómo puede entenderse que tenga en sí el *ego* tales intencionalidades de nueva índole y que pueda siempre formar nuevas, con un sentido de ser mediante el cual trasciende él total y absolutamente su ser propio. ¿Cómo puede un verdadero ser —y, en cuanto tal, no sólo algo mentado de algún modo, sino algo que se verifica unánimemente en mí— ser para mí de otro modo que como, por decirlo así, punto de intersección de mi síntesis constitutiva? ¿Es, pues, en tanto que concretamente inseparable de ella, algo mío propio? Mas ya la posibilidad de mentar vaguísima y vacuísimamente lo ajeno es problemática, si es verdad que todo modo de conciencia de tal índole tiene por esencia sus posibilidades de revelación, de tránsito a experiencias de lo mentado que lo cumplan o lo desengañen, y, si es también verdad que, en la génesis de conciencia, remite a tales experiencias del mismo o semejante objeto mentado.

El hecho de la experiencia de lo ajeno (no-yo) se pre-

senta como experiencia de un mundo objetivo y, en él, de otros (no-yo en la forma de otro yo); y un importante resultado de la reducción de estas experiencias a lo propio ha sido que ha puesto de relieve un sustrato intencional de ellas en el que viene a acreditarse, como trascendencia inmanente, un mundo reducido. Es, en el orden de la constitución de un mundo ajeno al yo, externo a mi yo propio concreto (pero de ningún modo externo en sentido espacial natural), la trascendencia (o «mundo») primera en sí, «primordial»; la cual, a pesar de su idealidad en tanto que unidad sintética de un sistema infinito de potencialidades mías, es aún un fragmento de determinación de mi propio ser concreto en cuanto *ego*.

Tiene ahora que hacerse comprensible cómo se lleva a cabo (y ello, como experiencia) en el grado superior y fundado la donación de sentido de la auténtica trascendencia, de la trascendencia objetiva, secundaria desde el punto de vista de la constitución. No se trata aquí de la revelación de una génesis que transcurre temporalmente, sino de un análisis estático. El mundo objetivo está ahí para mí siempre ya preparado; es dato de mi ininterrumpida experiencia objetiva viva, y sigue en vigencia habitual también después del «no estar ya teniendo experiencia de él». Se trata de interrogar a esta experiencia misma y de revelar intencionalmente el modo como da ella sentido, el modo en que puede ella surgir como experiencia y puede confirmarse como evidencia en favor de un ser efectivamente existente y que es poseedor de una esencia propia y susceptible de explicitación que no es la mía propia ni se inserta, como un fragmento suyo, en la mía propia —en tanto que, sin embargo, tan sólo en la mía puede alcanzar sentido y verificación—.

§ 49. *Diseño previo del curso de la exposición intencional de la experiencia de lo ajeno*

El sentido óntico «mundo objetivo» se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial. Hay que destacar como primera de ellas la etapa de constitución del «otro» o de «otros en general», o sea de «egos» excluidos de mi ser concreto propio (de mí en cuanto el *ego primordial*). A una con ello —y motivado por ello— se lleva a cabo la superposición universal de un estrato de sentido sobre mi «mundo» primordial, mediante la cual este se convierte en el fenómeno «de» un mundo «objetivo» determinado como uno y el mismo mundo para cualquiera, incluido yo mismo. Lo primero ajeno en sí (lo primero «no-yo») es, pues, el otro yo. Y ello posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertenecemos los otros todos y yo mismo. Es cosa que se halla en la esencia de esta constitución que se eleva a partir de los otros «puros» (que carecen aún de sentido mundanal) el que los «otros» respecto de mí no queden aislados; que, más bien, se constituya (naturalmente, en la esfera de lo mío propio) una comunidad de yoes —que me incluye a mí mismo— como comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros; en último término, una comunidad de mónadas, y una tal que constituye (en su intencionalidad mancomunada constituyente) el mundo único e idéntico. En este mundo se presentan luego de nuevo todos los yoes, pero en tanto que objetos del mundo, en apercepción objetivadora, con el sentido de «hombres» o de hombres psicofísicos.

La intersubjetividad trascendental, gracias a este formar comunidad, tiene una esfera intersubjetiva propia suya, en la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo

y en la que es, pues, en tanto que el «nosotros» trascendental, subjetividad respecto de este mundo y también respecto del mundo de los hombres —en cuya forma se ha hecho objetivamente real ella a sí misma—. Pero cuando aquí se vuelven a distinguir la esfera de la propiedad intersubjetiva y el mundo objetivo, yo, en tanto que, como *ego*, me sitúo sobre el suelo de la intersubjetividad constituida a partir de fuentes esencialmente mías propias, debo conocer que el mundo objetivo ya no trasciende en el sentido propio a esta intersubjetividad —o, respectivamente, a lo suyo propio intersubjetivo—, sino que la habita como trascendental «inmanente». Dicho con más precisión: el mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva realizada (y por realizar) de modo ideal e incesantemente unánime (una experiencia intersubjetivamente mancomunada), está referido por esencia a la intersubjetividad constituida ella misma en la idealidad de una apertura sin fin; intersubjetividad cuyos sujetos singulares están provistos de sistemas constitutivos que se corresponden y conexionan los unos con los otros. Según esto, a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una «armonía» de las mónadas: precisamente, esta constitución singular armónica en las mónadas singulares; y, por consiguiente, le pertenece también una génesis que transcurre armónicamente en las mónadas singulares. La idea no es la de una substrucción metafísica de la armonía de las mónadas, en la medida misma en que las propias mónadas no son invenciones ni hipótesis metafísicas. Antes bien, es cosa que pertenece a la exposición misma del acervo intencional que se halla en el hecho del mundo empírico existente para nosotros. Otra vez hay que reparar en lo que ya se ha subrayado varias veces: que las ideas a que nos referimos no son fantasías o modos de un «como si», sino que surgen constitutivamente a una con toda experiencia objetiva y poseen su modo de legitimación y de perfeccionamiento activo.

Lo que acabamos de exponer es una ojeada previa sobre la marcha por etapas de la exposición intencional que tenemos que llevar a cabo, si hemos de resolver el problema trascendental en el único sentido concebible y si hemos de llevar a verdadera realización el idealismo trascendental de la fenomenología.

§ 50. *La intencionalidad mediata de la experiencia de lo ajeno como «apresentación» (apercepción analógica)*

Una vez que ya hemos resuelto el estrato previo (muy importante en sentido trascendental), a saber: la definición y articulación de la esfera primordial, las auténticas —y, por cierto, no pequeñas— dificultades las plantea el primero de los pasos arriba señalados hacia la constitución de un mundo objetivo: el paso hasta el «otro». Se encuentran, pues, en la aclaración trascendental de la experiencia del otro en el sentido en el que el otro no ha accedido aún al sentido «hombre».

La experiencia es conciencia originaria, y, de hecho, en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí, él mismo «en persona», ante nosotros. Por otra parte, este estar «en persona» no es óbice para que concedamos sin más que no viene aquí propiamente a dato originario el otro yo mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo. Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno. Ocurriría una cosa semejante con su cuerpo vivo, si no fuera más que el «cuerpo físico» que es una unidad que se constituye puramente en mis experiencias reales y posibles, que pertenece a mi esfera primordial como producto de sólo y ex-

clusivamente mi sensibilidad. Tiene que haber aquí una cierta mediatez de la intencionalidad (y que parta del estrato inferior «mundo primordial» —que, en todo caso, está constantemente sirviendo de fundamento—), que hace objeto de representación un «co-ahí» que sin embargo no está él mismo ahí, que jamás puede llegar a estar él mismo ahí. Se trata, pues, de una especie del hacer compresente, de una especie de «apresentación».

Una apresentación se encuentra ya en la experiencia externa, en la medida en que la cara anterior de una cosa —la cara propiamente vista— apresenta siempre y necesariamente una cara posterior de la cosa y le prescribe un contenido más o menos determinado. Por otra parte, no puede, precisamente, tratarse de esta clase de apresentación que colabora ya en la constitución de la naturaleza primordial, porque a esta especie de apresentación le es inherente la posibilidad de verificación por medio de la correspondiente presentación impletiva (la cara posterior se convierte en cara anterior), mientras que semejante cosa tiene que estar excluida *a priori* para aquella apresentación que ha de conducir al interior de otra esfera original.

¿Cómo puede estar motivada en la mía la apresentación de otra y, con ella, el sentido de «otro», y ello, en efecto, en tanto que experiencia, como ya indica la palabra «apresentación» (hacer-consciente-como-compresente)? Una representación cualquiera no es capaz de esto. Sólo lo puede entretejida con una presentación, con un auténtico darse la cosa misma; y sólo en tanto que exigida por ésta puede aquélla poseer el carácter de apresentación —de modo semejante a como en la experiencia de cosas físicas la existencia en la percepción motiva la co-existencia—.

El subsuelo de la percepción auténtica nos lo ofrece la percepción —en continua prosecución y ordenada en el marco universal de la autopercepción del *ego*— del mundo primordialmente reducido, en la estructura que hemos descrito arriba. La cuestión es qué tiene que entrar en especial

en consideración a este respecto; cómo transcurre la motivación; cómo se revela la francamente complicada obra intencional de la apresentación que de hecho tiene lugar.

Puede ofrecernos una primera directriz el sentido literal de «otro», de «otro yo». *Alter* quiere decir *alter ego*, y el *ego* implicado soy yo mismo, constituido dentro de lo mío propio primordial y como único en tanto que unidad psicofísica (como hombre primordial); gobernando inmediatamente, en cuanto yo «personal», en mi cuerpo vivo —en el único—, y actuando también inmediatamente en el mundo en torno primordial; y, por otra parte, sujeto de una vida intencional concreta, de una esfera psíquica referida a sí mismo y al mundo. Está a nuestra disposición todo esto, en la tipificación que surge en la vida de la experiencia y con sus familiares formas de complexión y decurso. Ciertamente, no hemos investigado mediante qué intencionalidades (supremamente complicadas, a su vez) se ha constituido: ello forma un estrato propio de grandes investigaciones en las que ni nos hemos introducido ni podíamos introducirnos.

Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: en el ámbito perceptivo de mi naturaleza primordial aparece un cuerpo físico que, en tanto que primordial, es, naturalmente, tan sólo un fragmento de determinación de mí mismo («trascendencia inmanente»). Como en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está —y que puede estarlo— constituido originariamente como cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y en un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa —y, por tanto, primordial—, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad viva específica. Es cosa clara desde un principio que tan

sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión «analogizante» del primero como otro cuerpo vivo.

Sería, pues, una cierta apercepción asemejadora, pero, por esto, en modo alguno una inferencia por analogía. La apercepción no es una inferencia; no es acto intelectual alguno. Toda apercepción, en que, respecto de objetos ya dados de antemano (por ejemplo, respecto del mundo cotidiano previamente ya dado), los aprehendemos sin más y los captamos percatándonos de ellos, en que comprendemos de un golpe de vista su sentido junto con sus horizontes, toda apercepción remite intencionalmente a una «protofundación» en la que se había constituido por vez primera un objeto de sentido semejante. También las cosas de este mundo que nos son desconocidas son, dicho de modo general, conocidas por lo que hace a su tipo. Aunque no precisamente esta cosa de aquí, ya hemos visto antes algo así. De este modo, toda experiencia cotidiana, en su aprehensión anticipadora del objeto como «de sentido semejante», oculta una transferencia analogizante al nuevo caso de un sentido objetivo fundado primitivamente. Dato ya previo, en tanto en cuanto transferencia de esta índole; y lo que del sentido se muestra, en la experiencia ulterior, como realmente nuevo puede a su vez actuar de fundador y puede dar base a un dominio de lo ya dado de antemano de sentido más rico. El niño que ya ve cosas comprende por primera vez, por ejemplo, el sentido y el fin de unas tijeras, y en adelante ve sin más, del primer golpe de vista, tijeras como tales; pero, naturalmente, no en explícitas reproducción, comparación y realización de una inferencia. Sin embargo, el modo como surgen apercepciones y, luego, el modo como remiten en sí intencionalmente a su génesis por su sentido y su horizonte de sentido, son muy diferentes. A las conformaciones graduales de los sentidos objetivos

corresponden las de las apercepciones. En último término volvemos siempre a la distinción radical de las apercepciones en aquellas que pertenecen por su génesis puramente a la esfera primordial, y aquellas que surgen con el sentido *alter ego* y, gracias a su génesis de grado superior, depositan sobre este sentido el estrato de un sentido nuevo.

§ 51. *La parificación como componente constitutivo por asociación de la experiencia del otro*

Si hemos de indicar ahora lo peculiar de la aprehensión analogizante por la que un cuerpo físico dentro de mi esfera primordial es aprehendido, como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo, asimismo como cuerpo vivo, tropezamos en primer lugar con el hecho de que el original de la protofundación es de continuo aquí algo presente de modo vivo; o sea, que la propia protofundación permanece constantemente realizándose viva. Y, en segundo lugar, nos encontramos con la propiedad (que ya se nos ha dado a conocer en su necesidad) de que lo apresentado gracias a esta «analogización» no puede jamás venir realmente a presencia, o sea, a percepción auténtica. Guarda estrecha relación con la primera peculiaridad el que *ego* y *alter ego* están dados siempre y necesariamente en «parificación» originaria.

La parificación, el configurado surgir como par y, luego, como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la intencional-psicológica). Y —añadámoslo inmediatamente—, en la medida en que está en acto una parificación, en esta misma medida está presente esa especie tan notable de fundación originaria —que perdura en actualidad viva— de una aprehensión analogizante que hemos destacado como primera peculiaridad de la experiencia del otro, y que, por lo tanto, no constituye su característica exclusiva.

Dilucidemos ante todo lo esencial de la «parificación»

(o de la constitución de «varios») en general. Se trata de una forma originaria de la síntesis pasiva que, frente a la síntesis pasiva de la «identificación», designamos como «asociación». En una asociación parificadora, lo característico es que, en el caso más primitivo, están dados, en la unidad de una conciencia, destacados intuitivamente, dos datos, y que, sobre la base de su aparecer como distintos —por presencia, ya en la paridad pura, o sea, con indiferencia de que estén o no atendidos—, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza; esto es, que, justamente, están siempre constituidos como par. Si hay más de dos datos, se constituye entonces un grupo fenoménicamente unitario, fundado en parificaciones singulares: varios. En un análisis más preciso, encontramos que se halla presente, por esencia, un «contagio» intencional, que aparece genéticamente tan pronto como (y ello, por esencia) los datos que se parifican se hacen conscientes simultáneamente y destacados. Visto de más cerca, se trata de un mutuo suscitarse vivo, de un solaparse, por lo que hace al sentido objetivo, que va del uno al otro. El solapamiento puede ser total o parcial; en cada caso, posee un grado, y el caso límite es la «igualdad». Como obra de tal solapamiento, se efectúa en los objetos de la parificación una transferencia de sentido, o sea, la apercepción del uno según el sentido del otro (en tanto que partes del sentido realizado en lo que se experimenta no anulen esa transferencia en una conciencia de «diferente»).

En el caso que nos interesa especialmente —el de la asociación y apercepción del *alter ego* por el *ego*— sobreviene la parificación cuando el otro entra en mi cuerpo perceptivo. Yo, en tanto que yo psicofísico primordial, estoy constantemente destacado en mi campo perceptivo primordial, tanto si atiendo a mí mismo y pongo mi atención en cualquier actividad, como si no. En especial, está siempre ahí, destacado sensiblemente, mi cuerpo físico-vivo, pero provisto, además, igualmente en originariedad primordial,

con el sentido específico de la corporalidad viva. Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es «parecido» al mío —o sea, de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío—. parece ahora cosa naturalmente clara que, en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío. Pero, ¿es de veras tan transparente la apercepción? ¿Es una simple apercepción por transferencia como cualquier otra? ¿Qué es lo que hace ajeno —y no segundo cuerpo propio— a ese cuerpo vivo? Evidentemente, entra aquí en consideración lo que se designó como el segundo rasgo fundamental de la apercepción en cuestión: que nada del sentido recibido de específica corporalidad viva puede realizarse originalmente en mi esfera primordial.

§ 52. *La apresentación como especie de experiencia con un estilo propio de verificación*

Mas ahora se nos presenta el difícil problema de explicar cómo una apercepción así es posible y no puede, más bien, ser anulada al instante. ¿Cómo es que, según enseñan los hechos, es tomado como valiendo y siendo el sentido traspasado, como un acervo existente, en el cuerpo físico de allí, de determinaciones psíquicas, siendo así que, sin embargo, no pueden mostrarse jamás en tanto que ellas mismas en el dominio de la originalidad de la esfera primordial (la única que está a disposición)?

Observemos de más cerca la situación intencional. La apresentación que da lo que del otro es inaccesible en originariedad está entretejida con una presentación originaria (de «su» cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza dada como mía propia). Pero, en este entretejimiento, cuerpo físico-vivo ajeno y yo ajeno que lo gobierna están dados en el modo de una experiencia trascendente unitaria. Toda experiencia apunta a experiencias ulteriores que con-

firmen y cumplan los horizontes apresentados; todas encierran síntesis potencialmente verificables de prosecución unánime de la experiencia: las encierran en forma de anticipación no intuitiva. Por lo que hace a la experiencia del otro, es cosa clara que su progreso de verificación impletiva sólo puede realizarse con buen éxito mediante nuevas apresentaciones que transcurran unánime y sintéticamente, y gracias al modo como deben éstas su valor de ser al nexo de motivación con las cambiantes presentaciones mías propias que constantemente les corresponden.

Como hilo conductor indicio de la pertinente aclaración, puede bastar esta proposición: el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde «conducta», de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice apresentativo de lo psíquico; lo cual tiene que aparecer impletivamente en experiencia originaria. Y así en el perpetuo cambio de la conducta de fase a fase. El cuerpo vivo se experimenta como cuerpo ilusorio justo cuando no va acorde con ello.

En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del «extraño») existente. Cuando puede presentarse y acreditarse originariamente, eso soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo. Así, cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es «ajeno», «extraño». Y es sólo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio. Por virtud de la constitución de su sentido como «modificación intencional» de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, «modificación» de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de «mío» mediante la partificación que ne-

cesariamente se produce y hace el contraste). Está claro que, de este modo, está apresentado en la modificación analogizante todo lo que pertenece a la concreción de ese yo, en primer lugar, a título de mundo primordial suyo, y, luego, en tanto que *ego* plenamente concreto. En otras palabras: en mi mónada se constituye apresentativamente otra mónada.

Semejantemente —por poner una comparación instructiva—, dentro de lo mío propio, dentro de su esfera viva del presente, mi pasado está dado únicamente mediante el recuerdo, y, en éste, está caracterizado como tal: como presente pasado, o sea, como modificación intencional. Su verificación experiencial en tanto que modificación se lleva, pues, a cabo, necesariamente, en síntesis de unanimidad del recuerdo. Sólo así se verifica el pasado como tal. A la manera en que mi pasado objeto del recuerdo trasciende como modificación suya mi presente vivo, parecidamente trasciende también el ser ajeno apresentado al propio (en el actual sentido puro e ínfimo de lo propio primordial). La modificación, en ambos casos, se halla en el sentido mismo como parte suya no-independiente; es correlato de la intencionalidad que la constituye. Así como en mi presente vivo, en el terreno de la «percepción interna», se constituye mi pasado en virtud de los recuerdos unánimes que surgen en este presente, así también puede constituirse un *ego* ajeno en mi *ego*, en mi esfera primordial, mediante apresentaciones que surgen en ella y están motivadas por el contenido de ella; o sea, en re-presentaciones de un tipo nuevo, que tienen por correlato un *modificatum* de nuevo cuño. Cierto que, en tanto que considero re-presentaciones en mi esfera propia, el correspondiente yo que las centra es el yo-mismo uno e idéntico. En cambio, a todo lo ajeno, en tanto que conserve el horizonte de concreción apresentado que necesariamente le toca, le pertenece un yo apresentado que no soy yo mismo, sino que es un *modificatum* mío: otro yo.

Con lo que hasta aquí hemos puesto de manifiesto, no está aún concluida una exposición que baste a nuestros fines de los nexos noemáticos de la experiencia del otro que son absolutamente necesarios para una aclaración completa del rendimiento constitutivo de ella, de su rendimiento por asociación constitutiva. Es preciso un complemento para llegar hasta donde, a partir de los conocimientos adquiridos, puedan hacérsenos evidentes la posibilidad y el alcance de una constitución trascendental del mundo objetivo y, así, llegue a sernos plenamente inteligible el idealismo fenomenológico trascendental.

§ 53. *Las potencialidades de la esfera primordial y su función constitutiva en la apercepción del otro*

Mi cuerpo vivo y físico tiene en mi esfera primordial, en tanto que referido a sí mismo, el modo de estar dado del «aquí» central. Todos los demás cuerpos físicos —y, por lo tanto, el cuerpo del «otro»— tienen el modo «allí». Esta orientación de «allí» está sometida a libre cambio gracias a mis cinestesias. Por eso, en mi esfera primordial, en este cambio de las orientaciones, está constituida la naturaleza espacial una; y está precisamente constituida en referencia intencional a mi corporalidad viva en tanto que actúa perceptivamente. El hecho de que mi cuerpo vivo y físico esté aprehendido y sea aprehensible como un cuerpo cualquiera existente en el espacio, como un cuerpo de la naturaleza dotado de movimiento igual que otro cualquiera, este hecho tiene evidentemente que ver con la posibilidad a que se da expresión en estas palabras: yo puedo cambiar mi posición modificando libremente mis cinestesias (y en especial el «ir de acá para allá») de modo tal, que podría convertir a todo allí en un aquí, o sea, que podría ocupar con mi cuerpo vivo todo lugar en el espacio. Esto lleva consigo que, percibiendo desde allí, no vería las mismas cosas, sólo que

en modos de aparecer distintos —tal como corresponden al estar allí uno mismo—; o que a cada una de las cosas les pertenecen constitutivamente no sólo los sistemas fenoménicos de mi momentáneo «desde aquí», sino los que corresponden de modo totalmente determinado a ese cambio de posición que me traslada allí. Y así para todo allí. Estos nexos, o más bien, estas copertenencias (caracterizadas ellas mismas de asociativas) de la constitución primordial de la naturaleza mía, ¿acaso no habrían de entrar en cuestión de modo esencialísimo para el esclarecimiento del rendimiento asociativo de la experiencia del otro? Yo, sin embargo, no tengo apercepción del otro como, simplemente, un duplicado de mí mismo, o sea, dotado con mi esfera originaria —o con una igual— y, entre otras cosas, con los modos fenoménicos espaciales que me son propios desde mi aquí; sino, consideradas las cosas de más cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí. Además, el otro está dado apresentativamente en apercepción como «yo» de un mundo primordial, o de una mónada, en que el cuerpo vivo de él está originariamente constituido y experimentado en el modo del aquí absoluto, justamente como centro de acción para su gobierno. Por tanto, en esa apresentación, el cuerpo físico que surge en mi esfera monádica en el modo «allí», que está dado en apercepción como cuerpo ajeno físico y vivo, como cuerpo vivo del *alter ego*, es índice del «mismo» cuerpo físico en el modo «aquí» como aquel del que el otro tiene experiencia en su esfera monádica. Pero ello en concreto, con toda la intencionalidad constitutiva que obra y rinde en él este modo de darse.

§ 54. *Explicitación del sentido de la apresentación que es experiencia del otro*

Lo que acaba de mostrar apunta evidentemente al curso de la asociación que constituye el modo «otro». No es una asociación inmediata. El cuerpo físico que pertenece a mi mundo circundante primordial (el del que luego será el otro) es para mí cuerpo físico en el modo «allí». Su modo fenoménico no se parifica en asociación directa con el modo fenoménico que realmente tiene en cada caso mi cuerpo vivo (en el modo «aquí»), sino que evoca reproductivamente otro inmediatamente semejante de entre los fenómenos que pertenecen al sistema constitutivo de mi cuerpo vivo como cuerpo físico en el espacio. Recuerda al aspecto de mi cuerpo físico «si estuviera yo allí» También así, aunque la evocación no llega a ser una intuición rememorativa, se lleva a cabo una parificación. Entra en ella no solamente el modo fenoménico de mi cuerpo físico evocado en primer lugar, sino él mismo en tanto que unidad sintética de éste y de sus otros múltiples modos familiares de aparecer. Se hace así posible y recibe fundamento la apercepción asemejadora por la que el cuerpo físico externo de allí recibe analógicamente del mío propio el sentido de cuerpo vivo, y, luego, el sentido de cuerpo vivo de otro «mundo» en analogía con el mundo mío primordial.

El estilo general de ésta, como el de todas las apercepciones que se originan por asociación, puede, pues, describirse como sigue. Al superponerse por asociación los datos que fundan la apercepción, se realiza una asociación de orden superior. Si uno de los datos es uno de los modos fenoménicos de un objeto intencional (o sea, de un índice para un sistema —evocado por asociación— de múltiples fenómenos en tanto que aquellos en los que él mismo —el objeto intencional mismo— se mostraría), el otro dato se

completa hasta llegar a ser asimismo fenómeno de algo, y, precisamente, de un objeto análogo. Pero no es como si la unidad y la multiplicidad que le son transmitidas lo completaran meramente con modos fenoménicos de esta otra unidad-multiplicidad de aquí; más bien, el objeto aprehendido por analogía —o el sistema de fenómenos suyo del que hay indicio— está, justo, analógicamente acomodado al fenómeno análogo que suscitó todo ese sistema. Todo traspaso a distancia que tienen su origen en una parificación asociativa es, a un tiempo, fusión, y, en ésta —en tanto que no aparecen incompatibilidades—, asimilación, igualación del sentido de lo uno al de lo otro.

Volvamos a nuestro caso de la apercepción del *alter ego*. Ahora es evidente que lo que, del lado de aquel «cuerpo físico» de allí, está apresentado, no es, en mi «mundo en torno» primordialmente, mi psique, ni en general nada que provenga de la esfera de lo mío propio. Por lo que hace a mi cuerpo vivo, yo estoy aquí; soy centro de un «mundo» primordial orientado en torno de mí. Con ello, todo lo mío propio primordial en tanto que mónada posee el valor de «aquí», y no el de «allí» alguno que varíe con cualquier «yo lo puedo y lo hago» que irrumpa; luego tampoco el de aquel allí determinado. Una cosa excluye a la otra; no pueden ser a la vez. Pero al entrar el cuerpo físico extraño en el allí en una asociación parificadora con el mío en el aquí y convertirse —puesto que está dado perceptivamente— un núcleo de una apresentación, en núcleo de la experiencia de un *ego* coexistente, este *ego* tiene necesariamente, en virtud del entero curso dador de sentido de la asociación, que estar apresentado como *ego* que existe también ahora en el modo «allí» («como si yo estuviera allí»). Mi *ego* propio, sin embargo, el que está dado en permanente autopercepción, está ahora presente y en acto con el valor del aquí suyo. Luego está apresentado un *ego* en tanto que otro. Lo que en la esfera primordial no es compatible en cuanto a la coexistencia, se hace compatible gracias a

que mi *ego* primordial constituye el *ego* otro para él, mediante una apercepción apresentativa que ni exige ni consiente jamás, por su propia índole, cumplimiento *via* presentación. Puede también entenderse fácilmente el modo como semejante apresentación de lo otro, en el constante progreso de la asociación activa, va proporcionando siempre nuevos contenidos apresentativos; o sea, cómo trae a conocimiento definido los contenidos cambiantes del otro *ego*. Y, por otra parte, se deja entender también con facilidad cómo llega a ser posible, gracias a su entretejimiento con constante presentación y gracias a las exigencias asociativas que se le dirigen en el modo de la expectativa, una verificación consecuente de esta apresentación. Tiene, evidentemente, que constituir el primer contenido definido la comprensión de la corporalidad viva del otro y de su comportamiento específicamente corporal: la comprensión de los miembros como manos que actúan palpando o empujando, como pies que actúan andando, como ojos que actúan viendo, etcétera. Mientras, el yo, en un principio, sólo está determinado como yo que manda así en el cuerpo vivo; y se verifica a sí mismo incesantemente del modo conocido, en la medida en que toda la forma del estilo de los procesos sensibles que son visibles primordialmente para mí ha de corresponder constantemente a los procesos cuyos tipos me son conocidos a partir de mi propio gobierno sobre el cuerpo. Más adelante se llega, en forma comprensible, a la «endopatía» de contenidos definidos de la «esfera psíquica superior». También éstos dan indicio corporal de sí, y lo hacen en el comportamiento exterior y mundano de la corporalidad, por ejemplo: como conducta exterior de quien está encolerizado, de quien está alegre, etcétera; conducta que se puede comprender bien desde mi propio comportamiento en circunstancias afines.

Los acontecimientos psíquicos superiores, con todo lo varios que son y lo diversamente que se han llegado a conocer, tienen entonces, a su vez, su estilo de conexiones

sintéticas y de formas de transcurso, que pueden serme comprensibles gracias a puntos de apoyo asociativos en el estilo de vivir mío propio, que me es, en sus rasgos típicos aproximados, empíricamente familiar. En esto actúa también toda comprensión de los otros lograda con buen éxito como inauguradora de nuevas asociaciones y nuevas posibilidades de comprensión; igual que, a la inversa, puesto que toda asociación parificadora es mutua, revela la propia vida anímica por afinidad y alteridad y, gracias a las nuevas cosas que destaca, la hace fructífera para nuevas asociaciones.

§ 55. *De cómo constituyen comunidad las mónadas, y de la primera forma de la objetividad: la naturaleza intersubjetiva*

Más importante, sin embargo, es el esclarecimiento de la comunidad —que va perfeccionándose en diversos grados— que, en virtud de la experiencia del otro, se produce al punto entre yo (el yo psicofísico primordial, el que gobierna en y con mi cuerpo vivo primordial) y el otro del que hay experiencia por apresentación; y luego, consideradas las cosas de modo más concreto y radical, entre mi *ego* monádico y el suyo.

Lo primero constituido en la forma de la comunidad y el fundamento de todas las otras cosas en común intersubjetivas es el carácter común de la naturaleza, que se constituye a la vez que el del cuerpo vivo ajeno y el yo psicofísico ajeno en parificación con el yo psicofísico propio.

Como la subjetividad ajena surge por apresentación, dentro de la esfera clausurada de mi subjetividad de lo que es por esencia mío propio, con el sentido y el valor de una subjetividad otra por su esencia propia, podría quererse ver, en un primer momento, un oscuro problema en el modo como haya de realizarse la formación de comuni-

dad —y precisamente ya la primera: la de un mundo en común—. El cuerpo vivo del otro, en tanto que aparece en mi esfera primordial, es al principio cuerpo físico en mi naturaleza primordial; la cual es unidad sintética mía, luego inseparable de mí mismo como fragmento de determinación esencialmente mío propio. Si actúa apresentando, adquiero yo conciencia, a la vez que de él, del «otro» y, en primer lugar, con su cuerpo vivo, como dado para él en el modo fenoménico de su «aquí absoluto». Pero, ¿cómo se explica que pueda yo hablar del mismo cuerpo, que aparece en mi esfera primordial en el modo «allí» y en la suya y para él en el modo «aquí»? ¿Acaso no están ambas esferas primordiales —la mía, que es para mí en tanto *ego* la original; y la suya, que para mí está apresentada— separadas por un abismo que yo no puedo realmente cruzar (pues cruzarlo significaría obtener experiencia original, y no apresentante, del otro)? Si nos mantenemos en el ámbito de la experiencia fáctica del otro —esto es, de la que a cada paso está realizándose—, encontramos que el cuerpo físico sensiblemente visto está real y verdaderamente experimentado sin más como el del otro, y no meramente como una señal del otro. ¿No es acaso un enigma este hecho?

¿Cómo se realiza, como puede en general realizarse la identificación del cuerpo físico de mi esfera original y del cuerpo físico, constituido de modo completamente aparte en el otro *ego*, que llamamos, en la identificación, el mismo cuerpo vivo del otro? Con todo, el enigma sólo surge cuando ya han sido distinguidas las dos esferas originales; y es ésta una distinción que supone que la experiencia del otro ya ha llevado a cabo su obra. Como en este punto no es cuestión de génesis temporal alguna de este género de experiencia sobre la base de una experiencia de sí mismo que la anteceda en el tiempo, es evidente que sólo puede ilustrarnos una exposición precisa de la intencionalidad real

mente mostrable en la experiencia del otro y la comprobación de las motivaciones esencialmente implicadas en ella.

Ya dijimos que la apresentación supone como tal un núcleo de presentación. La apresentación es una re-presentación unida por asociaciones a una presentación, a una percepción auténtica; pero es una re-presentación tal, que está fundida con la presentación en la función particular de la co-percepción. Dicho con otras palabras: ambas están tan fundidas, que se hallan en la comunidad funcional de una percepción que, en sí, presenta y apresenta a la vez y que, sin embargo, produce, para el objeto total, la conciencia de que está ahí él mismo. Hay, pues, que distinguir noemáticamente en el objeto de tal percepción presentante-apresentante —el cual aparece en el modo «ahí él mismo»— entre lo propiamente percibido de él y el suplemento de lo no percibido propiamente en ese acto y, sin embargo, justo «estando ahí también». Así, pues, toda percepción de este tipo es trascendente: pone como «ahí ello mismo» más de lo que ella «realmente» hace presente. A esta clase pertenece toda percepción externa, de cualquier índole que sea; por ejemplo, la de una casa (lado de delante-lado de atrás). Pero, en rigor, con esto hemos descrito, por lo que hace a un rasgo generalísimo, a todas las percepciones, e incluso a toda evidencia, con sólo que entendamos «presentación» en un sentido más amplio.

Apliquemos esta verdad universal al caso de la experiencia del otro: también en ella hay que prestar atención al hecho de que no puede apresentar más que porque presenta; a que, también en ella, la apresentación no puede ser sino en esa comunidad funcional con la presentación. Pero ello entraña que, ya de antemano, lo que presenta ha de pertenecer a la unidad del mismo objeto que es ahí el apresentado. En otros términos, que ni ocurre ni puede ocurrir que el cuerpo físico de mi esfera primordial que es para mí indicio del otro yo (y, por lo tanto, de la esfera primordial totalmente otra, o del otro *ego* concreto) pudie-

ra apresentar la existencia y el estar-también-ahí del otro yo, sin que ese cuerpo físico primordial adquiriera el sentido de cuerpo físico primordial también para el otro *ego* —luego, según la índole de todo el rendimiento asociativo—aperceptivo, el sentido de cuerpo vivo ajeno y, en primer lugar, el del cuerpo físico —vivo ajeno mismo—.

No, pues, como si el cuerpo físico allí de mi esfera primordial permaneciera separado del cuerpo vivo y físico del otro, como si fuera cosa así como una señal de su análogo (en una motivación evidentemente impensable) y, por tanto, al ensancharse la asociación y la apresentación permanecieran separadas mi naturaleza primordial y la naturaleza primordial apresentada del otro —y, en consecuencia, mi *ego* concreto y el otro—. Antes bien, este cuerpo físico allí de la naturaleza, perteneciente a la esfera mía, apresenta en mi naturaleza primordialmente constituida al otro yo merced a la asociación parificadora con mi cuerpo vivo y físico y con el yo que gobierna en él psicofísicamente. Apresenta además, en primer lugar, el gobierno del otro yo en ese cuerpo físico de allí y, de modo mediato, su gobierno en la naturaleza que le aparece perceptivamente —la misma a la que pertenece ese cuerpo físico de allí; la misma que es mi naturaleza primordial—. Es la misma, sólo que en el modo fenoménico «como si estuviera allí yo, en lugar del cuerpo físico-vivo ajeno». El cuerpo físico es el mismo, para mí en tanto que allí, para él en tanto que aquí, dado como cuerpo físico central. Y toda la naturaleza «mía» es la misma que la del otro. Está constituida en mi esfera primordial como unidad idéntica de mis múltiples modos de dárseme: como idéntica en orientaciones cambiantes en torno a mi cuerpo vivo en tanto que cuerpo físico cero en el aquí absoluto; como idéntica respecto de las aún más ricas multiplicidades que, como modos fenoménicos cambiantes de los distintos sentidos, como perspectivas mutables pertenecen a cada orientación singular de aquí y de allí y, de un modo completamente especial, a mi cuerpo

vivo ligado al aquí absoluto. Todo esto tiene para mí el carácter original de lo mío propio, de lo directamente accesible mediante exposición originaria de mí mismo. En la apresentación del otro, los sistemas sintéticos son los mismos, con todos sus modos fenoménicos, luego con todas las percepciones posibles y sus contenidos noemáticos. Sólo que las percepciones reales y los modos de darse realizados en ellas —y, parcialmente, también los objetos realmente percibidos— no son los mismos, sino, precisamente, los que pueden percibirse desde allí, y tal como son desde allí. Lo mismo sucede respecto de todo lo propio y todo lo ajeno, también allí donde la exposición originaria no transcurre en percepciones. No es que yo tenga una segunda esfera original apresentada, con una segunda «naturaleza» y un segundo cuerpo físico-vivo (el del otro mismo) en esta naturaleza, y que haya luego de preguntar cómo hago para aprehender ambas como modos fenoménicos de la misma naturaleza objetiva; sino que, mediante la apresentación misma y su unidad —necesaria para ella en tanto apresentación— con la presentación que coactúa con y para ella (en virtud de la cual existe para mí ahí otro y, en consecuencia, su yo —*ego*— concreto), está ya necesariamente producido el sentido de identidad de «mi» naturaleza primordial y la otra re-presentada. Es, pues, completamente legítimo hablar de percepción del otro y, en consecuencia ulterior, de percepción del mundo objetivo, de percepción de que el otro dirige la vista a lo mismo que yo, etcétera; a pesar de que esta percepción ocurre exclusivamente dentro de la esfera mía propia. Esto no excluye, precisamente, que su intencionalidad trascienda lo mío propio; que mi *ego*, pues, constituya en sí otro *ego*, y justo en tanto que existente. Lo que realmente veo yo no es un signo, ni un mero *analogon*, ni una imagen en ningún sentido natural, sino el otro; y lo captado ahí en verdadera originalidad, esa corporeidad física de allí (e, incluso, tan sólo este único lado superficial suyo), eso es el cuerpo físico del otro mis-

mo, sólo que justo visto desde mi sitio y por esta cara; y es, según la constitución de sentido de la experiencia del otro, cuerpo vivo y físico de un alma que por principio no me es accesible *originaliter* (los dos en la unidad de una realidad psicofísica).

Mas, por otra parte, en la esencia intencional de esta percepción del otro (desde ahora, existente como yo mismo dentro del, desde ahora, mundo objetivo) se halla que puedo encontrar, como sujeto de la percepción, la división entre mi esfera primordial y la esfera, sólo re-presentada, del otro; y, según esto, que puedo yo perseguir en su peculiaridad el doble estrato noemático y exponer los nexos de la intencionalidad asociativa. La naturaleza objetiva, como fenómeno de experiencia, tiene, por sobre la naturaleza primordialmente constituida, una segunda capa, meramente apresentada, que proviene de la experiencia del otro; lo cual, por cierto, atañe en primer lugar al cuerpo físico-vivo ajeno, que es, por así decir, el objeto en sí primero —de la misma manera que el otro hombre es constitutivamente el hombre en sí primero—.

La situación, por lo que hace a estos fenómenos originarios de la objetividad, ya está clara para nosotros. Si apago, si ciego la experiencia del otro, tengo entonces la constitución —de grado ínfimo, de un solo estrato, presentativa— del cuerpo físico ajeno dentro de mi esfera primordial. Cuando doy entrada a la experiencia del otro, tengo —apresentativamente y en superposición sintética con el estrato presentativo— el mismo cuerpo vivo tal como está dado él mismo al otro, y los modos ulteriores de darse que le son posibles.

A partir de aquí, como se comprende fácilmente, todo objeto de la naturaleza experimentado y experimentable por mí en el nivel inferior recibe un estrato apresentativo (aunque en modo alguno explícitamente intuitivo) en unidad sintética de identidad con el estrato que me está dado en originalidad primordial: el mismo objeto de la naturaleza,

en los modos de darse que son posibles para el otro. Esto se reitera, *mutatis mutandis*, respecto de las —también, a su vez, constituidas— cosas del mundo de orden superior del mundo objetivo concreto tal como está siempre para nosotros ahí en tanto que mundo de los hombres y de la cultura.

Reparemos en que va entrañado en el sentido de la apercepción lograda del otro que, precisamente sin más, el mundo de los otros, el mundo de sus sistemas fenoménicos, tiene que estar experimentado como el mismo que el mundo de mis sistemas fenoménicos. lo cual lleva consigo la identidad de los sistemas fenoménicos. Ahora bien, desde luego sabemos que hay cosas tales como casos que se salen de la regla (ciegos, sordos, etcétera); de modo que en absoluto son siempre idénticos los sistemas fenoménicos y pueden diferir estratos enteros —aunque no todos los estratos—. Pero la excepción a la regla tiene ella misma que constituirse primero como tal, y sólo puede hacerlo sobre la base de una normalidad antecedente. Ello vuelve a señalar hacia nuevas tareas de un análisis fenomenológico —de orden ya superior— del origen constitutivo del mundo objetivo tal como está ahí existiendo para nosotros (y sólo a partir de fuentes propias nuestras de sentido) y tal que, de otro modo, no puede tener sentido ni existencia para nosotros. Tiene existencia en virtud de la verificación unánime de la constitución aperceptiva lograda una vez; verificación que se realiza mediante el progreso de la vida experimentadora en unanimidad consecuente —que, eventualmente, se restablece una y otra vez «al través de correcciones»—. La unanimidad se conserva también gracias a una transformación de las apercepciones, al distinguir entre normalidad y anomalías (en tanto que modificaciones intencionales de aquélla), o bien al constituir nuevas unidades en el cambio de estas anomalías.

A la problemática de las anomalías pertenece también el problema de la animalidad y sus escalas de animales

«superiores e inferiores». Hablando en términos de constitución, el hombre es respecto del animal el caso normal, así como yo mismo soy, en sentido constitutivo, la norma originaria para todos los hombres. Los animales, por esencia, están constituidos para mí como «variaciones» anómalas de mi humanidad, aunque haya luego que separar también en ellos normalidad y anomalía. Siempre vuelve a tratarse de modificaciones intencionales, que se acreditan como tales en la estructura misma de su sentido. Ciertamente, todo esto requiere una exposición fenomenológica que se introduzca en profundidades mucho mayores; pero aquí, para nuestros fines, nos basta con estas generalidades.

Tras estas clarificaciones, no es, pues, ya un enigma cómo puedo yo constituir en mí otro yo, y, más radicalmente, cómo puedo yo constituir en mi mónada otra mónada y experimentar lo constituido en mí justo como otro. Y, por tanto, tampoco es ya enigmático —esto es cosa inseparable de la anterior— cómo puedo identificar una naturaleza constituida en mí con una naturaleza constituida por el otro (o, hablando con la necesaria precisión: con una naturaleza constituida en mí como constituida por el otro).

Esta identificación sintética no es un enigma mayor que cualquier otra; o sea, no lo es mayor, tampoco, que cualquiera de las que se mantienen en mi esfera original y merced a las cuales adquiere para mí sentido y ser una unidad objetual, gracias al *medium* de las re-presentaciones. Consideremos el instructivo ejemplo siguiente y empleémoslo, a la vez, para sacar a la luz una idea que lleva más lejos: la de un enlace que se constituye gracias al *medium* de la re-presentación. ¿Cómo adquiere para mí una vivencia propia el sentido y el valor de vivencia existente —existente en su configuración temporal idéntica y su contenido temporal idéntico—? El original ya ha pasado, pero en —representaciones reiteradas vuelvo sobre él, y ello en la evidencia: «siempre puedo volver a hacerlo». Estas re-presentaciones repetidas son ellas mismas, sin embargo, evidente

mente, una sucesión: las unas están divididas de las otras. Ello no impide que las vincule una síntesis de identificación en la conciencia evidente de «lo mismo», que encierra: la misma y única configuración temporal, llenada con el mismo contenido. O sea que «lo mismo» significa aquí lo que quiere decir siempre: objeto intencional idéntico de vivencias distintas, inmanente a ellas, pues, sólo a título de irreal (de no-ingrediente)

Un caso diferente, muy importante en sí mismo, es el de la constitución de objetos ideales en sentido pleno —como todos los objetos ideales lógicos—. En una acción viva y plurimembre del pensamiento, fabrico un producto, un teorema, un constructo hecho de números. Repito en otra ocasión la producción, acordándome de la anterior. Al instante, y por esencia, surge síntesis de identificación —y una nueva síntesis en cada reiteración, que se realiza con la conciencia de «reiterable *ad libitum*»—: es idénticamente la misma proposición, idénticamente el mismo constructo numérico, sólo reiteradamente producidos o, lo que es lo mismo, traídos reiteradamente a evidencia. Aquí, pues, se tiende la síntesis (gracias al *medium* de la re-presentación rememorativa), dentro de mi corriente de vivencias ya siempre constituida, desde el presente vivo a mis pasados que interesan para el caso, y produce así enlace entre ellos.

Así, dicho sea de paso, encuentra solución el problema trascendental, de máxima importancia en sí mismo, de los llamados, en el sentido específico, objetos ideales. Su supratemporalidad se muestra omnitemporalidad, correlato de la posibilidad de producirlos y volverlos a producir *ad libitum*, en cualquier momento. Esto se transfiere luego, evidentemente, tras la constitución del mundo objetivo con su tiempo objetivo y sus hombres objetivos como sujetos pensantes posibles, también a los productos ideales, que se objetivan por su parte, y a su omnitemporalidad objetiva —con lo cual se hace comprensible su contraste con las realidades objetivas en cuanto individuadas tempoespacialmente—.

Volvamos ahora a nuestro caso de la experiencia del otro. En su complicada estructura, rinde ella un enlace semejante —mediado por re-presentación— entre la experiencia de sí mismo en avance ininterrumpidamente vivo (como fenómeno de sí mismo original y puramente pasivo) del *ego* concreto —o sea, su esfera primordial—, y la esfera ajena re-presentada en ella. Y rinde esto gracias a la síntesis identificadora del cuerpo físico-vivo ajeno dado primordialmente y el mismo cuerpo, sólo que apresentado en otro modo fenoménico; y expandiéndose a partir de ahí gracias a la síntesis identificadora de la misma naturaleza dada y verificada a la vez primordialmente (en originalidad sensible pura) y apresentativamente. Gracias a ello queda protofundada la coexistencia de mi yo (y, en general, de mi *ego* concreto) y el yo ajeno, de mi vida intencional y la suya, de mis «realidades» y las de él; en una palabra: una forma temporal común, con lo que cada temporalidad primordial adquiere el mero significado de un modo fenoménico original y subjetivo-singular de la temporalidad objetiva. Se ve aquí cómo la comunidad temporal de las mónadas referidas constitutivamente las unas a las otras es indisoluble porque está en nexo esencial con la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo.

§ 56. *Constitución de los grados superiores de la comunidad intermonadológica*

Con esto, pues, queda aclarado el grado primero e inferior de la formación de comunidad entre yo, la mónada primordial para mí, y la mónada constituida en mí como ajena y, por tanto, como existente para sí pero constituida para mí de modo sólo comprobable apresentativamente. El único modo pensable como pueden tener los otros sentido y valor para mí de existentes y de seres de tal índole, es que se constituyan en mí como otros. Si tienen ese sentido

y ese valor a partir de las fuentes de una verificación constante, entonces, precisamente, existen y son así, según *tengo* que decir; pero exclusivamente, entonces, con el sentido en que están constituidos: mónadas que son para sí mismas exactamente como yo soy para mí; pero, además, también en comunidad, o sea (repito la expresión ya empleada arriba, y pongo énfasis en ella), en enlace conmigo en tanto que *ego* concreto, en tanto que mónada. Cierto que están separados de mí mónada en el sentido de que no son ingredientes de ella, en tanto en cuanto ningún enlace real (como ingrediente) lleva de sus vivencias a mis vivencias ni, en general, de lo propio de ellos por esencia a lo por esencia mío propio. A ello corresponde la separación «real», la mundanal, de mi existencia psicofísica y la del otro; la cual se exhibe como separación espacial en virtud de la espacialidad de los cuerpos vivos objetivos. De otro lado, esta comunidad originaria no es una nada. Si cada mónada es en sentido real-ingrediente una unidad absolutamente clausurada, el acceso intencional irreal de las otras en mi esfera primordial no es irreal en el sentido de soñado, de representación de la índole de una mera fantasía. Un ser está con otro ser en comunidad intencional. Se trata de un tipo de enlace peculiar por principio, de una verdadera comunidad; precisamente, de la que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo (de un mundo de hombres y de cosas).

Una vez que están suficientemente aclarados el primer grado de la formación de comunidad y, lo que casi viene a ser lo mismo, la constitución primera de un mundo objetivo a partir del primordial, los grados superiores presentan dificultades relativamente pequeñas. Por más que también respecto de ellos sean necesarias, para los fines de una exposición omnilateral, extensas investigaciones de problemática diferenciada, aquí pueden bastarnos ciertos rasgos capitales toscos y fácilmente comprensibles sobre las bases que ya hemos puesto.

A partir de mí, que soy la mónada originaria en el sentido de la constitución, alcanzo yo las mónadas otras respecto de mí, o a los otros en tanto que sujetos psicofísicos. Esto entraña que no los alcanzo meramente en tanto que frente a mí por lo que hace a nuestros cuerpos vivos y referidos retroactivamente, en virtud de la parificación asociativa, a mi existencia psicofísica (que es, desde luego y en general —y también, como se comprende, en el mundo mancomunado de cualquier grado—, «miembro central», merced a su modo de darse necesariamente orientado). Antes bien, el sentido de una comunidad de hombres y el del hombre, que ya como hombre singular lleva consigo el sentido de miembro de una comunidad (lo cual se traslada al caso de la socialidad animal), entraña un ser-recíprocamente-los-unos-para-los-otros que implica una equiparación objetivadora de mi existencia y la de todos los otros; esto es: yo y cualquier otro como un hombre entre otros hombres. Si, poniéndome en su piel, penetro más profundamente en el horizonte de lo suyo propio, daré pronto con que, así como su cuerpo físico-vivo se encuentra en mi campo perceptivo, así también el mío en el suyo; y con que él tiene, en rasgos generales, experiencia de mí sin más como otro para él, del mismo modo que yo tengo experiencia de él como mi otro. Daré igualmente con que también varios tienen experiencia los uno de los otros como otros; y, más allá, con que puedo tener experiencia del otro del que se trate no solamente en tanto que otro, sino en tanto que referido él mismo, a su vez, a sus otros y, eventualmente, en una mediatez que hay que pensar como reiterable, simultáneamente referido a mí mismo. Es también cosa clara que los hombres sólo llegan a ser objetos posibles de apercepción en tanto que no sólo encontrándose de hecho a otros una y otra vez, sino como pudiendo hacerlo, y *ad libitum*. La naturaleza misma (naturaleza abiertamente sin fin) se hace entonces tal, que comprende en sí, también en multiplicidad abierta, a un número no conocido de hombres (más en

general: de *animalia*) que se reparten por el espacio infinito como sujetos de una posible comunidad mutua.

Naturalmente, a esta comunidad le corresponde, en concreción trascendental, una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental. Ni que decir tiene que está constituida, como existente para mí, puramente en mí, en el *ego* que medita; puramente a partir de fuentes de mi intencionalidad. Pero lo está como tal, que en toda intencionalidad constituida (en la modificación «de otros») está constituida como la misma, sólo que en otro modo fenomenológico subjetivo y en tanto que llevando en sí necesariamente el mismo mundo objetivo—. Es evidente que pertenece a la esencia del mundo trascendentalmente constituido en mí (y lo mismo en toda comunidad de mónadas concebible para mí) el ser también, por necesidad de esencia, un mundo de hombres; el estar constituido en cada hombre singular más o menos perfectamente dentro de su alma en vivencias intencionales, en sistemas potenciales de la intencionalidad, que, ya a su vez, a título de «vida anímica», están constituidos como existiendo en el mundo. La constitución anímica del mundo objetivo se entiende, por ejemplo, como mi experiencia real y posible del mundo: la mía, la del yo que se experimenta a sí mismo como hombre. Esta experiencia es más o menos perfecta; tiene siempre su horizonte abiertamente indeterminado. En este horizonte se encuentra, para cada hombre, tanto física, como psicofísica, como endopsíquicamente, cada uno de los otros a modo de un reino de cosas (sin fin, abiertamente) mal que bien accesibles —aunque, la mayor parte de las veces, mal—.

§ 57. *Esclarecimiento del carácter paralelo de la exposición endopsíquica y la egológico-trascendental*

A partir de aquí, no es difícil esclarecer el paralelo necesario de las exposiciones endopsíquica y egológico-trascendental; o el hecho de que la psique pura, como se dijo más arriba, es una autoobjetivación, que se lleva a cabo en la mónada, de la mónada misma —una autoobjetivación cuyos distintos grados son necesidades de esencia, si tienen que poder existir otros para la mónada—.

Está en conexión con esto el que, *a priori,* todo análisis y toda teoría fenomenológico-trascendentales (incluida la teoría de la constitución trascendental de un mundo objetivo, que acabamos de bosquejar en sus rasgos fundamentales) puede también realizarse sobre el suelo natural abandonando la actitud trascendental. Transferida a esta ingenuidad trascendental, se convierte en una teoría «endopsicológica». Eidética y empíricamente, a una psicología «pura» —o sea, a la que expone con exclusividad la esencia intencional propia de un alma, de un yo-hombre concreto— le corresponde una fenomenología trascendental, y viceversa Mas se trata de una situación que hay que hacer trascendentalmente evidente.

§ 58. *Articulación de los problemas de la analítica trascendental de las comunidades intersubjetivas de orden superior. Yo y mundo en torno*

Con lo que hemos dicho hasta aquí no está aún cerrada la constitución de la humanidad (o de la comunidad que pertenece a la esencia plena de ella). Pero se deja entender muy bien, partiendo de la comunidad en el sentido últimamente obtenido, la posibilidad de actos del yo que, gracias

al *medium* de la experiencia apresentadora del otro, alcancen el otro yo; e incluso la posibilidad de actos específicamente yoico-personales, que poseen el carácter de «yo-tú-actos», de actos sociales, gracias a los cuales se produce toda comunicación personal humana. Es una importante tarea estudiar cuidadosamente estos actos en sus diversas configuraciones y hacer trascendentalmente inteligible, a partir de ahí, la esencia de toda socialidad. Con la formación de la comunidad propiamente tal —de la comunidad social—, se constituyen en el interior del mundo objetivo, como objetividades espirituales peculiares, los distintos tipos de comunidades sociales en su jerarquía posible, y, entre ellos, los tipos señalados que tienen el carácter de «personalidades de orden superior».

Entraría luego en consideración el problema —inseparable de la aludida problemática y, en cierto sentido, correlativo de ella— de la constitución del mundo en torno específicamente humano, del entorno cultural de cada hombre y cada comunidad humana, y el problema de la índole de su (aunque limitada) objetividad. Tal objetividad está limitada, aun cuando sólo nos está dado concretamente, a mí y a cualquiera, como mundo cultural y con el sentido de ser accesible a cualquiera. Pero precisamente, por motivos constitutivos esenciales, esta accesibilidad no es incondicionada, como se echa de ver inmediatamente cuando se expone con más precisión su sentido. Se diferencia entonces, evidentemente, de la accesibilidad para cualquiera absolutamente incondicionada que pertenece por esencia al sentido constitutivo de la naturaleza, de la corporalidad viva y, por tanto, del hombre psicofísico (entendido este último en cierta generalidad). Es cierto que aún entra en la esfera de la universalidad incondicionada (en tanto que correlato de la forma esencial de la constitución del mundo) el hecho de que todos, y *a priori*, viven en la misma naturaleza, y en una naturaleza que uno, al formar necesariamente su vida comunidad con la de otros, ha configu-

rado como mundo cultural, como mundo con significaciones y relevancias humanas (por primitivo que sea aún su nivel), en el obrar individual y mancomunado. Pero esto no excluye ni *a priori* ni fácticamente que los hombres de uno y el mismo mundo vivan en muy tenue comunidad cultural, o en ninguna en absoluto, y que, de acuerdo con ello, constituyan entornos culturales diversos como mundos cotidianos concretos en que viven en acción y pasión las comunidades relativa o absolutamente separadas. Todo hombre, precisamente en tanto que hombre de la comunidad que lo configura históricamente, comienza por comprender su entorno concreto, su cultura, según un núcleo y con un horizonte velado. Una comprensión más profunda, que abra el horizonte del pasado —que es decisivo para la comprensión del presente mismo—, le es posible por principio a cualquiera que provenga de esa comunidad en cierta originariedad que sólo a él le es posible y que está vedada a un hombre de otra comunidad que entre en relación con aquélla. Al comienzo, como es necesario, comprende éste a los hombres del mundo ajeno en tanto que hombres en general y, en cuanto tales, pertenecientes a un cierto mundo cultural. Partiendo de aquí, tiene que irse proporcionando paulatinamente las ulteriores posibilidades de entendimiento. Tiene que abrirse paso, desde lo más universalmente comprensible, al entendimiento de estratos siempre mayores del presente, y, desde éstos, al pasado histórico, el cual, a su vez, ayuda a penetrar más ampliamente el presente.

La constitución de «mundos» de cualquier índole, comenzando por la corriente propia de vivencias con sus multiplicidades francamente sin fin y terminando con el mundo objetivo en sus distintos grados de objetivación, se halla bajo la ley de la constitución «orientada»: de una constitución que requiere, en grados diversos pero dentro de un único sentido que hay que entender en su máxima amplitud, de lo constituido primordialmente y de lo constituido

secundariamente. Lo primordial entra siempre en el mundo secundariamente constituido con un nuevo estrato de sentido, de manera que se convierte en el miembro central en modos de darse orientados. En tanto que «mundo», está aquél necesariamente dado como horizonte de ser accesible y ordenadamente explorable a partir de este miembro central. Ya sucede así en el primero, en el «mundo inmanente», al que damos el nombre de corriente de las vivencias. En tanto que sistema de partes fuera de partes, está dado orientado en torno del presente vivo que se constituye primordialmente, a partir del cual es accesible todo lo que está fuera de él (todo el resto de la temporalidad inmanente). A su vez, mi cuerpo vivo es, dentro de la esfera primordial en nuestro sentido específico, el miembro central de la «naturaleza» en tanto que el «mundo» que se constituye sólo gracias a su gobierno. Asimismo, mi cuerpo vivo psicofísico es primordial para la constitución del mundo objetivo de partes fuera de partes, y entra en su modo orientado de darse a título de miembro central. Si el «mundo» primordial —en nuestro señalado sentido— no llega a ser él mismo centro del mundo objetivo, ello se debe a que este todo se objetiva de un modo que no proporciona ningún nuevo «partes fuera de partes». En cambio, la multiplicidad del mundo ajeno está dada orientada en torno de mi mundo; es, por lo tanto, un mundo, porque se constituye con un mundo objetivo común que le es inmanente, cuya forma espaciotemporal tiene simultáneamente la función de una forma de acceso al mundo ajeno.

Volvamos a nuestro caso: el mundo cultural. Él también, como mundo de culturas, está dado en orientación sobre el sustrato de la naturaleza universal y su forma espaciotemporal de acceso, la cual ha de prestar su colaboración en la accesibilidad de las multiplicidades de los productos culturales y de las culturas.

Vemos así que el mundo cultural está también dado «en orientación» por referencia a un miembro cero o a una

«personalidad». Aquí yo y mi cultura somos lo primordial, frente a toda cultura «ajena». Para mí y para quienes comparten mi cultura, aquélla es sólo accesible en una especie de experiencia del otro, en una especie de endopatía en la humanidad cultural ajena y su cultura; y esta endopatía exige también sus investigaciones intencionales.

Tenemos que renunciar a explorar con más precisión el estrato de sentido que da sentido específico de tal al mundo de la humanidad y la cultura, que lo hace un mundo dotado de predicados específicamente «espirituales». Las exposiciones constitutivas que hemos llevado a cabo han acreditado los nexos intencionales de motivación en que surgió constitutivamente el sustrato coherente del mundo concreto pleno que nos queda si abstraemos de todos los predicados del «espíritu objetivo». Conservamos la naturaleza entera, ya constituida en sí unitaria y concretamente, y, englobados en ella, los cuerpos vivos humanos y animales. Pero ya no la vida anímica íntegra en concreto, puesto que el ser humano está en cuanto tal referido de modo conciente a un entorno práctico y existente, ya dotado siempre de predicados de relevancia humana; y supone esta referencia.

Es cosa que no necesita prueba el que cada uno de tales predicados del mundo surge a partir de una génesis temporal y que está enraizada en el padecer y el hacer humanos. Para el origen de tales predicados en los sujetos singulares y para el origen de su vigencia intersubjetiva en tanto que permaneciendo como perteneciente al mundo común de la vida, está según eso supuesto que una comunidad de hombres (y tanto ella como cada uno de sus miembros singulares) viva en un entorno concreto, referida a él en la pasión y la acción; que todo esto esté ya constituido. En este constante cambio del mundo humano de la vida cambian también, evidentemente, los hombres mismos en cuanto personas, en la medida en que han de asumir, correlativamente, siempre nuevas propiedades habituales. Aquí

se dejan sentir muy bien problemas de largo alcance de la constitucion estática y de la constitucion genética (estos últimos, como problemas parciales de la enigmática génesis universal). Respecto de la personalidad, por ejemplo, no solo el problema de la constitución estática de una unidad del carácter personal frente a la multiplicidad de habitualidades fundadas y vueltas a suprimir; sino también el problema genético, que retrotrae el enigma del carácter «innato».

Ha de bastarnos haber aludido a esta problemática como problemática constitutiva y haber dado así a entender que en el avance sistemático de la exposición fenomenológico-trascendental del *ego* apodíctico, ha de revelársenos finalmente el sentido trascendental del mundo también en la concreción plena en la que es el mundo constante de la vida de todos nosotros. Esto concierne también a todas las configuraciones especiales del mundo en torno en que se nos muestra éste según nuestra educación y nuestro desarrollo personales, o de acuerdo con nuestra pertenencia a esta o a la otra nación, a este o a aquel círculo cultural. En todo ello reinan necesidades de esencia, o un estilo conforme a la esencia que tiene las fuentes de su necesidad en el *ego* trascendental y, luego, en la intersubjetividad trascendente que se abre en él; o sea, en las configuraciones de esencia de la motivación trascendental y de la constitución trascendental. Si se logra revelar éstas, ese estilo apriórico obtiene una explicación racional de dignidad suprema: la de una inteligibilidad última, trascendental.

§ 59. *La explicitación ontológica y su lugar en el conjunto total de la fenomenología trascendental constitutiva*

Mediante los fragmentos conexos de análisis en acción y en parte gracias al diseño previo —que ha acompañado a aquéllos— de una nueva problemática ineludible y de la forma de ordenación exigida desde ella, hemos ganado intuiciones filosógicamente fundamentales. Partiendo del mundo empírico previamente dado como existente y —pasando a la actitud eidética— de un mundo empírico pensado como dado previamente en tanto que existente, hemos practicado la reducción trascendental, esto es, hemos retrocedido al *ego* que constituye en sí el estar previamente dado y todos los modos subsiguientes del darse (o, respectivamente, en variación eidética de uno mismo, a un *ego* trascendental en general).

Estaba tomado, pues, como un *ego* que experimenta en sí el mundo, que comprueba en unanimidad el mundo. Yendo tras la esencia de tal constitución y tras sus grados egológicos, hemos puesto a la vista un *a priori* de índole completamente nueva: el de la constitución, precisamente. Hemos aprendido a separar la autoconstitución del *ego* para sí mismo y en la esfera primordial de lo suyo propio por esencia, y la constitución de todo lo ajeno de grado diverso desde fuentes de lo esencialmente propio. Resulto de aquí la unidad universal de la constitución total —en su forma esencial— que se realiza en mi *ego* propio, a título de correlato de la cual está constantemente dado de antemano para mí y para un *ego* en general el mundo que existe objetivamente —y continúa configurándose en estratos de sentido—. Pero ello en un estilo formal apriórico correlativo. Y esta constitución es ella misma un *a priori*. En estas exposiciones consecuentes y máximamente radi-

cales de lo que está incluido intencionalmente y de lo que está motivándose intencionalmente en «mi» *ego* y en mis variaciones de esencia, se muestra que la estructura fáctica universal del mundo objetivo dado, su fábrica en tanto que mera naturaleza, animalidad, humanidad, socialidad de diversos grados y cultura es en muy amplia medida (y quizá mucho más de lo que podemos ya ver) una necesidad esencial.

Se sigue de aquí inteligible y necesariamente que incluso la tarea de una ontología apriórica del mundo real —que es, precisamente, sacar a luz el *a priori* que corresponde a su universalidad— es ineludible pero, por otra parte, es unilateral y no es filosófica en el sentido último. Pues un *a priori* ontológico semejante (como el de la naturaleza, el de la animalidad, el de la socialidad y el de la cultura) es cierto que presta una inteligibilidad relativa al *factum* óntico, al mundo fáctico en sus «contingencias»: la de la necesidad evidente de ser así por leyes de esencia; pero no le presta la inteligibilidad filosófica, es decir, la trascendental. La filosofía, desde luego, exige explicaciones a partir de las últimas y más concretas necesidades de esencia, y son éstas las que responden al enraizamiento esencial de todo mundo objetivo en la intersubjetividad trascendental, o sea, las que hacen concretamente inteligible el mundo en cuanto sentido constituido. Y sólo así se abren las preguntas «supremas y últimas» que aún pueden plantearse incluso al mundo así comprendido.

Fue ya un éxito de la fenomenología en sus comienzos el que su método de intuición pura pero a la vez eidética llevara a ensayos de una nuevo ontología, esencialísimamente diferente de la del siglo XVIII, que operaba de modo lógico con conceptos alejados de la intuición; o, lo que es lo mismo, que condujera a ensayos para una construcción extraída directamente de la intuición concreta, de ciencias particulares aprióricas (gramática pura, lógica pura, doctrina pura del Derecho, teoría de la esencia de la natura-

leza directamente experimentada) y de una ontología general del mundo objetivo que las conglobara.

A este respecto, nada se opone a comenzar, de modo totalmente concreto, con nuestro mundo humano de la vida y con el hombre mismo en cuanto referido por esencia a este mundo en torno, y a investigar de manera puramente intuitiva el *a priori* de tal mundo, extraordinariamente rico y nunca sacado a la luz; y a tomarlo como punto de partida de una exposición sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se abren correlativamente en ella. Pero lo que aquí se obtiene directamente, aunque es un sistema del *a priori*, sólo se vuelve un *a priori* filosóficamente inteligible —de acuerdo con lo dicho más arriba— y referido retroactivamente a fuentes últimas de inteligibilidad, precisamente cuando se inaugura la problemática constitutiva como la del nivel específicamente filosófico! por lo tanto, cuando el suelo cognoscitivo natural se cambia por el trascendental. Ello entraña que todo lo natural, todo lo directamente dado de antemano se reedifica en una originariedad nueva, y que no es que sea interpretado de manera meramente subsiguiente y en tanto que cosa ya definitiva. En general, que un procedimiento que se nutre de intuición eidética se llame fenomenológico y reclame relevancia filosófica, es cosa que se justifica únicamente porque cada intuición auténtica tiene su lugar en el nexo constitutivo. En consecuencia, toda averiguación ontológica de la esfera de los fundamentos y los principios (axiomas) llevada a cabo intuitivamente en la positividad tiene utilizada en tanto que trabajo previo incluso imprescindible *a priori:* proporciona el hilo conductor trascendental para sacar a la luz la concreción constitutiva plena en su duplicidad noético-noemática.

A qué cosas tan importantes y tan enteramente nuevas da paso esta retirada a lo constitutivo (prescindiendo de la apertura, que se realiza con ella, de horizontes ocultos de

sentido del lado óntico, cuya omisión restringe esencialmente el valor de las averiguaciones aprióricas y hace insegura su aplicación) lo muestran los resultados «monadológicos» de nuestra investigación.

§ 60. *Resultados metafísicos de nuestra exposición de la experiencia del otro*

Son metafísicos, si es cierto que hay que llamar metafísicos a los conocimientos últimos sobre el ser. Pero aquí de nada se trata menos que de metafísica en el sentido habitual, en tanto que esta última es una metafísica degenerada históricamente, que en absoluto se adecua al sentido con el que fue fundada originariamente la metafísica como «Filosofía Primera». La índole puramente intuitiva, concreta y, además, apodíctica que tienen las comprobaciones de la fenomenología da de lado a todas las «aventuras metafísicas», a todos los delirios especulativos.

Pongamos de relieve algunos de nuestros resultados metafísicos, a la vez que añadimos consecuencias ulteriores.

El *ego* mío, que me está dado apodícticamente a mí mismo, el único que ha de ser puesto por mí como existente en absoluta apodicticidad, sólo puede *a priori* ser *ego* que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros semejantes suyos, siendo miembro de una comunidad de mónadas que se da orientada a partir de él. La acreditación consecuente del mundo empírico objetivo implica la acreditación consecuente de otras mónadas como existentes. A la inversa, no es posible para mí una multiplicidad de mónadas más que explícita o implícitamente en comunidad; y en ello va incluido: constituyendo en sí un mundo objetivo y espacializándose, temporalizándose, haciéndose a sí misma real en él —en el modo de seres animados y, en especial, de seres humanos—. Que existan conjuntamente mónadas, su mero existir a una, significa por necesidad de

esencia existir temporalmente a una, y luego, también, existir temporalizadas en la forma de la temporalidad real.

Pero con ello están aún en conexión ulteriores resultados metafísicos de la mayor importancia. ¿Es concebible (para mí, que lo digo, y, partiendo de mí, para cualquier ser concebible que pueda decirlo) que coexistan separadas, o sea no estando en comunidad las unas con las otras, varias pluralidades de mónadas, cada una de las cuales, pues, constituye un mundo propio? ¿Es, por lo tanto, concebible que coexistan dos mundos separados infinitamente, dos espacios y espacio-tiempos infinitos? Evidentemente, esto, en vez de algo concebible, es un puro absurdo. Cada uno de tales grupos de mónadas tiene ciertamente *a priori*, en tanto que unidad de una intersubjetividad (y de una tal que le es posible carecer de toda relación actual de comunidad con la otra), su «mundo», dotado de la posibilidad de un aspecto completamente distinto del del otro. Pero estos dos mundos son entonces, necesariamente, meros «mundos circundantes» de estas intersubjetividades y meros aspectos de un único mundo objetivo, común a ambas. Pues estas dos intersubjetividades no están en el aire; en tanto que concebidas por mí, se hallan ambas en comunidad necesaria conmigo como mónada originaria constituyente respecto de ellas (o conmigo en una variación posible de mí mismo). Pertenecen, pues, en verdad a una única comunidad total, que me comprende también a mí mismo y que reúne a todas las mónadas y a todos los grupos de mónadas que se han de pensar como coexistentes. Por lo tanto, sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas: la de todas las mónadas coexistentes; y, en consecuencia, no puede haber realmente más que un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, una sola naturaleza. Y, si en mí se hallan estructuras que implican el ser-con de las otras mónadas, tiene que haber esta naturaleza una y única. Únicamente es posible que distintos grupos de mónadas y dis

tintos mundos se hallen los unos respecto de los otros al modo como están quizá para con nosotros los que eventualmente pertenezcan a los mundos siderales que no alcanzamos a ver, o sea, con seres animados que carecen de toda conexión actual con nosotros. Sus mundos, sin embargo, son mundos de horizontes abiertos; sólo que, de hecho y casualmente, no explorables los de los unos para los otros.

Hay, sin embargo, que entender bien el sentido de este carácter de únicos que tienen el mundo monadológico y el mundo objetivo que le es «innato». Desde luego, Leibniz lleva razón cuando dice que es pensable una pluralidad infinita de mónadas y de grupos de mónadas, pero que no por ello son composibles todas estas posibilidades; y también cuando dice que podría haber sido «creada» una infinita pluralidad de mundos, pero que no podrían haberlo sido varios a la vez, puesto que no son composibles. En este punto, hay que atender a que yo puedo, en primer lugar, pensarme modificado en variación libre a mí mismo, a este *ego* fáctico-apodíctico; y que puedo obtener así el sistema de las modificaciones posibles de mí mismo —cada una de las cuales, sin embargo, es abolida por cada una de las demás y por el *ego* que soy realmente—. Se trata de un sistema de incomposibilidad apriorístico. Además, el *factum* «yo soy» prescribe si hay mónadas que sean para mí otras y cuáles otras lo son. Yo no puedo más que encontrarlas, pero no puedo crear a las que ha de haber para mí. Si me pienso modificado en una posibilidad pura, ésta vuelve también a prescribir qué mónadas existen para ella en tanto que otras. Y, yendo así delante, llego al conocimiento de que cada mónada que tiene validez en cuanto posibilidad concreta predelinea un universo composible, un «mundo de mónadas» cerrado; y reconozco que dos mundos de mónadas son incomposibles del mismo modo que dos variantes posibles de mi *ego* (e, igualmente, de cualquier *ego* en absoluto que se presuponga pensado).

A partir de tales resultados y del curso de las investigaciones que conducen a ellos, se comprende cómo adquieren sentido (con indiferencia de cómo se decidan) cuestiones que, para la tradición, tenían que estar más allá de todas las fronteras de la ciencia; problemas que ya tocamos más arriba.

§ 61. *Los problemas tradicionales del «origen psicológico» y su esclarecimiento fenomenológico*

Dentro del mundo de los hombres y los animales, nos sale al encuentro la conocida problemática científica de la génesis psicofísica, fisiológica y psicológica. Va aquí incluido el problema de la génesis anímica. Se trata de una cuestión que nos es sugerida por el desarrollo infantil, en el que cada niño ha de construirse su representación del mundo. Tiene primero que constituirse en el desarrollo anímico infantil el sistema aperceptivo en el que está ya siempre dado ahí para el niño un mundo en cuanto reino de experiencia real y posible. Desde el punto de vista objetivo, el niño «viene al mundo»: ¿cómo se llega a un «comienzo» de su vida anímica?

Esta venida psicofísica al mundo lleva al problema del desarrollo individual (puramente biológico) del cuerpo físico-vivo, y a la cuestión de la filogénesis, que, por su parte, tiene su paralelo en una filogénesis psicológica. Pero, ¿acaso no remite esto a nexos correspondientes de las mónadas absolutas trascendentales, puesto que los hombres y los animales son, por lo que hace a su alma, autoobjetivaciones de las mónadas? ¿No habrían de mostrarse en todo ello serios problemas de esencias de una fenomenología constitutiva en tanto que filosofía trascendental?

En amplia medida, los problemas genéticos —y, por cierto, como es natural, de los niveles primeros y más fundamentales— han entrado ya efectivamente, en el trabajo

fenomenológico real. El nivel fundamental es, desde luego, el de «mi» *ego* en la esfera primordial de lo que es por esencia suyo propio. Pertenecen a este lugar la constitución de la conciencia interna del tiempo y toda la teoría fenomenológica de la asociación; y cuanto encuentra mi *ego* primordial en exposición intuitiva originaria de sí mismo, se transfiere sin más, y por motivos esenciales, a todo otro *ego*. Sólo que aquí, ciertamente, siguen intactos los problemas generativos mencionados arriba: el nacimiento, la muerte, el nexo de generación de los animales, que pertenecen evidentemente a una dimensión superior y suponen un trabajo de exposición de las esferas inferiores tan enorme, que no podrán llegar a ser aún por mucho tiempo problemas en los que se esté de veras trabajando.

Aludamos aún aquí, sin embargo, de un modo más preciso, dentro de la esfera de la labor real, a vastos territorios de problemas (tanto en cuanto estáticos, como en cuanto genéticos) que nos ponen en relación más estrecha con la tradición filosófica. Los esclarecimientos intencionales conexos que hemos llevado a cabo a propósito de la experiencia de lo otro y de la constitución de un mundo objetivo se realizaron sobre una base que nos está ya dada de antemano en el interior de la actitud trascendental: la de una articulación de la esfera primordial, en la que ya hallábamos un mundo, un mundo primordial. Se nos hizo accesible partiendo del mundo concreto tomado en tanto que «fenómeno», y gracias a aquella peculiar reducción suya a lo mío propio, a un mundo de trascendencias inmanentes. Abarcaba éste a la naturaleza entera —reducida a la naturaleza que me pertenece a mí mismo a partir de mi sensibilidad pura—, mas también al hombre psicofísico —y, en él, a su alma—, en la correspondiente reducción. Por lo que hace a la «naturaleza», tenían cabida en ella no meramente «cosas visuales», «cosas tactiles», etcétera, sino yo también en cierta medida cosas plenas, en tanto que sustratos de propiedades causales, con las formas universales espacio y

tiempo. Evidentemente, el primer problema para el esclarecimiento constitutivo del sentido óntico del mundo objetivo es empezar por aclarar el origen de esta «naturaleza» primordial y de las unidades psicosomáticas primordiales, su constitución en tanto que trascendencias inmanentes. Cumplir esta tarea exige investigaciones de extraordinario aliento y extensión.

Nos hace esto recordar de nuevo los problemas del origen psicológico de la representación del espacio, de la representación del tiempo y de la representación de la cosa, que tan tratados fueron en el siglo pasado por los más importantes fisiológicos y psicólogos. Hasta ahora, y por más que esos grandes bosquejos mostraron el sello de sus importantes creadores, no se ha llegado a verdaderos esclarecimientos.

Si volvemos desde ellos a la problemática delimitada por nosotros y encuadrada en el sistema gradual fenomenológico, resulta evidente que tanto la psicología entera como la teoría del conocimiento modernas no han captado el auténtico sentido de los problemas que hay aquí que plantear tanto en el respecto psicológico como en el trascendental (a saber: en tanto que problemas de exposición intencional estática y genética). Cierto que tampoco era posible, ni siquiera para quienes habían aceptado la doctrina de Brentano sobre los «fenómenos psíquicos» como vivencias intencionales. Falta ahí comprender la peculiaridad de un «análisis» intencional y el conjunto total de las tareas que quedan inauguradas por la conciencia en cuanto tal —en tanto que nóesis y nóema—, y falta también entender el método, de índole por principio nueva, que se exige para aquellas tareas. Ni la física, ni lo fisiología, ni tampoco la psicología —experimental o no— que se mueve entre exterioridades inductivas tienen ninguna nada que decir acerca de los problemas del «origen psicológico de la representación del espacio, de la representación del tiempo y de la representación de la cosa». Se trata, del todo exclusiva

mente, de problemas de constitución intencional para fenómenos que nos están ya dados de antemano (o que, eventualmente, pueden también dársenos de antemano, de un modo especial, gracias a un experimento) en tanto que «hilos conductores», pero que sólo pueden ser interpelados y explorados con el método intencional y en los nexos universales de la constitución anímica. El nexo de unidad sistemático de las constituciones que desenvuelven la unidad de mi *ego* según lo propio de mí mismo y según lo ajeno muestran con suficiente claridad qué clase de universalidad es la mentada aquí. Precisamente también para la psicología significa la fenomenología una reconfiguración de principio. Así, la mayor parte, con mucho, de sus investigaciones caen dentro de la psicología intencional apriórica y pura (esto quiere aquí decir: conservada libre de todo lo psicofísico). Ésta es la misma de la que ya hemos señalado reiteradamente que consiente, por transformación de la actitud natural en trascendental, un «giro copernicano» en que recibe el nuevo sentido de una consideración trascendental y completamente radical del mundo y lo imprime a todos los análisis fenomenológico-psicológicos. Sólo este sentido es lo que los hace a todos ellos aprovechables en filosofía trascendental, e incluso los ordena a una «metafísica» trascendental. Justo aquí es donde se encuentran el esclarecimiento y la superación últimos del psicologismo trascendental, que ha confundido y paralizado a toda la filosofía moderna.

Ahora bien, está evidentemente diseñada por nuestra exposición una estructura fundamental, tanto para la fenomenología trascendental como para su paralelo, la psicología intencional (en cuanto ciencia «positiva»): una división de las investigaciones eidético-psicológicas en aquellas que exponen intencionalmente la esfera de lo concretamente propio por esencia de un alma, y las que exponen la intencionalidad de lo ajeno que se constituye en aquélla. A la primera esfera de investigaciones pertenece el fragmento

capital y fundamental de la exposición intencional de la «representación del mundo»; dicho con más precisión: del «fenómeno» —que aparece dentro del alma humana— del mundo existente en tanto que mundo de la experiencia universal. Si se reduce este mundo empírico al constituido primordialmente en el alma singular, ya no es entonces el mundo de todos y cualesquiera, el que recibe su sentido a partir de la experiencia humana mancomunada; sino que es el correlato intencional exclusivamente de la vida de experiencia anímica singular —y, en primer lugar, de la mía— y de sus formaciones graduales de sentido en originalidad primordial. Yendo tras éstas, la explicitación intencional tiene que hacer constitutivamente inteligible este núcleo primordial del mundo fenoménico al que cada uno de nosotros los hombres y, sobre todo, cada psicólogo puede acceder mediante la desconexión de los elementos de sentido de «lo ajeno» que arriba se describió. Si en este mundo primordial hacemos abstracción del ser psicológico yo-hombre que en él aparece reducido, queda entonces la mera naturaleza primordial en cuanto naturaleza de mi propia «mera sensibilidad». Aquí se alza como problema primero del origen psicológico del mundo empírico el del origen del «fantasma de la cosa» o «cosa de los sentidos», con sus estratos (cosa visual, etcétera) y la unidad sintética de éstos. Está dada (siempre en el marco de esta reducción primordial) puramente como unidad de modos fenoménicos sensibles y de sus síntesis. El fantasma de la cosa, en sus variaciones sintéticamente conexas «cosa de cerca» y «cosa de lejos», no es aún la «cosa real» de la esfera anímica primordial; la cual, más bien, y ya aquí, se constituye en un nivel superior como cosa causal, como sustrato (sustancia) idéntico de propiedades causales. Sustancialidad y causalidad designan, evidentemente, problemas de la constitución de orden superior. Ahora bien, el problema constitutivo de la cosa de los sentidos y de la espacialidad y la espaciotemporalidad que le son en el fondo esenciales

es la problemática recién aludida, que sólo interpela descriptivamente a los nexos sintéticos de los fenómenos de la cosa (a las «apariencias», a los aspectos en perspectiva), y ello unilateralmente. El reverso es la referencia intencional retroactiva de los fenómenos al cuerpo actuante, el cual, por su parte, tiene que ser descrito en su autoconstitución y en la notable peculiaridad de su sistema fenoménico constitutivo.

Avanzando de este modo se presentan siempre nuevos problemas descriptivos de la exposición, todos los cuales tienen que ser sistemáticamente llevados adelante, si es que ha de ser tratados seriamente siquiera sea la constitución del mundo primordial como mundo de realidades y, en ella, los grandes problemas de la constitución de la espacialidad y de la temporalidad —en tanto que éstas del mundo—. Como prueba el paso a la labor, ya esto constituye un vasto territorio de investigaciones, que, además, no es sino el sustrato para una fenomenología completa de la naturaleza en tanto que naturaleza objetiva pero pura; que, a su vez, dista mucho de ser el mundo concreto.

La referencia a la psicología nos ha dado ocasión para trasladar a lo puramente anímico la división entre lo primordial y lo constituido como ajeno, y para diseñar, aunque haya sido de pasada, la problemática constitutiva (en cuanto problemática psicológica) de la constitución de una naturaleza primordial y una naturaleza objetiva.

Mas, si regresamos a la actitud trascendental, entonces nuestros diseños de la problemática del origen psicológico de la «representación del espacio», etcétera, suministran también, en dirección inversa, diseños previos para los problemas fenomenológico-trascendentales paralelos, a saber: los de una exposición concreta de la naturaleza y el mundo en general primordiales; con lo cual se llena una gran laguna en nuestra problemática (más arriba bosquejada) de la constitución del mundo como fenómeno trascendental.

Nos es lícito dar también el nombre de «estética tras-

cendental», en un sentido muy ampliado, al complejo extraordinariamente grande de las investigaciones que se refieren al mundo primordial (y que constituye una disciplina entera). Tomamos aquí el título kantiano, porque los argumentos sobre el espacio y el tiempo de la *Crítica de la Razón* apuntan evidentemente —si bien de un modo extraordinariamente restringido y no aclarado— a un *a priori* noemático de la intuición sensible que, ampliado a *a priori* concreto de la naturaleza (de la primordial) pura y sensiblemente intuitiva, exige su complemento fenomenológico-trascendental mediante su inclusión en una problemática constitutiva. Verdad es que no correspondería al sentido del título kantiano que hace *pendant* («analítica trascendental») designar también con él al piso superior del *a priori* constitutivo; al del mundo objetivo mismo y al de sus multiplicidades constituyentes (en el grado supremo, los actos «idealizadores» y teoréticos que constituyen, finalmente, la naturaleza y el mundo de la ciencia). La teoría de la experiencia del otro (la llamada «endopatía») pertenece al primer piso que se levanta sobre nuestra «estética trascendental». Únicamente es preciso señalar que aquí rige lo mismo que hemos dicho a propósito de los problemas psicológicos del origen en el piso de abajo; que sólo gracias a la fenomenología constitutiva ha recibido el problema de la endopatía su verdadero sentido y el verdadero método de su solución. Precisamente por esto, todas las teorías habidas hasta aquí (también la de Max Scheler) han quedado sin verdadero fruto; de la misma manera que nunca se ha llegado al conocimiento de cómo la alteridad del otro se transfiere al mundo entero como su «objetividad» y es lo que le da su sentido de tal mundo objetivo.

Indiquemos todavía expresamente que, desde luego, no conduciría a nada tratar por separado la psicología intencional como ciencia positiva y la fenomenología trascendental, y que, a este respecto, es evidente que el trabajo verdaderamente por realizar recaerá sobre la última, mien-

tras que la psicología tomará de aquélla sus resultados sin cuidarse del giro copernicano. Pero, sin embargo, también es importante reparar en que, así como el alma y el mundo objetivo no pierden su sentido óntico en la consideración trascendental, sino que éste es tan sólo llevado a inteligibilidad originaria gracias a la revelación de su omnilateralidad concreta, así también la psicología positiva no pierde su contenido legítimo, sino que únicamente, liberada de la positividad ingenua, se convierte ella misma en una disciplina de la filosofía trascendental universal. Desde este punto de vista, puede decirse que la psicología intencional es la primera en sí en la serie de las ciencias elevadas por sobre la positividad ingenua. Y posee aún una preeminencia respecto de todas las otras ciencias positivas; y es que, si se edifica, en la positividad, con el recto método del análisis intencional, no puede tener problema alguno de fundamentos de la índole de los que tienen las otras ciencias positivas (que son problemas que proceden de esa unilateralidad de las objetividades constituidas en la ingenuidad que requiere finalmente, para poder llegar a omnilateralidad, el tránsito a la consideración trascendental del mundo). La psicología intencional, en cambio, posee ya en sí —sólo que oculto— lo trascendental: sólo es necesaria una última reflexión sobre su sentido para efectuar el giro copernicano, que no cambia en el contenido a sus resultados intencionales, sino que tan sólo los retrotrae a su «sentido último». La psicología sólo tiene, en fin, un único problema fundamental (un problema de fundamentos, como se puede objetar; pero el único): el concepto del alma.

§ 62. *Caracterización compendiada de la exposición intencional de la experiencia del otro*

Al término de este capítulo, volvamos sobre la objeción por la que empezamos dejándonos guiar: la objeción en

contra de nuestra fenomenología en la medida en que eleva desde un principio la pretensión de ser filosofía trascendental, esto es, la pretensión de resolver, en cuanto tal, los problemas de la posibilidad del conocimiento objetivo. Ya no es capaz de ello —dice— al partir del *ego* trascendental de la reducción fenomenológica y quedar ligada a él. Cae, sin querer reconocerlo, en un solipsismo trascendental, y el paso entero a la subjetividad ajena y a la objetividad auténtica sólo le es posible gracias a una metafísica inconfesada, gracias a que da secreta acogida a tradiciones leibnizianas.

Tras las exposiciones llevadas a cabo, la objeción se deshace en su inconsistencia. Ante todo, hay que parar mientes en el hecho de que la actitud trascendental, la actitud de la ἐποχή trascendental, no ha sido abandonada en ningún lugar; y en que nuestra «teoría» de la experiencia de los «otros» ni quería ni podía ser otra cosa que la exposición del sentido de «otro» de esta experiencia, a partir de su rendimiento constitutivo (del sentido «otro verdaderamente existente», a partir de las síntesis de unanimidad que le corresponden). Lo que yo compruebo unánimemente como otro —y entonces, pues, lo tengo dado en necesidad, y no a capricho, como una realidad por conocer—, ello es *eo ipso* en la actitud trascendental el otro que existe, el *alter ego* (acreditado, justamente, dentro de la intencionalidad experimentadora de mi *ego*). En el interior de la positividad decimos —y encontramos cosa consabida— que yo, en mi experiencia propia, no sólo tengo experiencia de mí mismo, sino también, en la forma especial de la endopatía, del otro. La exposición trascendental indubitable nos ha mostrado no solamente la legitimidad trascendental de este aserto positivo, sino que también el *ego* trascendental concretamente tomado (que se percata de sí mismo —primero, con un horizonte indeterminado— en la reducción trascendental) se capta tanto a sí mismo en su ser propio primordial, como capta también, en la forma de su endo-

patía trascendental, a otros, a otros *ego* trascendentales (aunque éstos ya no están dados en originalidad y evidencia apodíctica simple, sino en una evidencia de experiencia externa). «En» mí tengo experiencia del otro, lo conozco; en mí él se constituye, reflejado apresentativamente, y no en tanto que original. En esta medida misma, puede muy bien decirse, en un sentido ampliado, que el *ego*, que yo en cuanto el que expongo meditando, gano toda trascendencia (y como trascendentalmente constituida, o sea, no como recibida en positividad ingenua) por exposición de mí mismo. Se esfuma así la apariencia de que todo cuanto yo como *ego* trascendental reconozco existente desde mí mismo y expongo a título de constituido en mí mismo tenga que pertenecer a lo propio por esencia de mí mismo. Ello sólo es verdad respecto de las «trascendencias inmanentes»: constitución, como título de los sistemas de actualidad y potencialidad sintética que me atribuyen a mí en cuanto *ego* sentido y ser en la esfera de lo mío propio por esencia, significa constitución de verdadera realidad inmanente. En el comienzo de la fenomenología, en la actitud del principiante —que lo primero que hace es, justo, implantar en sí la reducción fenomenológica como hábito universal de la investigación constitutiva— el *ego* trascendental que entra en el campo de visión está, sí, apodícticamente captado, pero con un horizonte totalmente indeterminado —meramente constreñido, de un modo general, a que debe convertirse en mero fenómeno el mundo y todo lo que sé de él—. Cuando empiezo, faltan, pues, todas las distinciones que sólo la exposición intencional proporciona y que, sin embargo, como veo con evidencia, me pertenecen esencialmente. De modo que falta, sobre todo, la comprensión de mí mismo por lo que hace a mi esencia primordial, a la esfera de lo mío propio en el sentido pleno y a lo que se constituye en ella misma bajo el epígrafe «experiencia de lo otro», como ajeno, como apresentado pero ni dado ni capaz nunca, por principio, de darse él mismo original-

mente en mi esfera primordial. Tengo que empezar por exponer lo mío propio en cuanto tal, para entender que en lo mío propio alcanza sentido de ser también algo no mío propio (y como analógicamente apresentado). Así es como yo, el que medita, no comprendo al comienzo cómo he de llegar a otros ni a mí mismo, toda vez que los otros hombres están todos puestos entre paréntesis. En el fondo, tampoco entiendo aún y sólo a regañadientes reconozco que yo mismo, que me pongo a mí en tanto que hombre y persona humana «entre paréntesis», haya sin embargo de seguir conservándome en cuanto *ego*. No puedo, pues, saber aún nada de una intersubjetividad trascendental; yo, el *ego*, me tengo espontáneamente por *solus ipse*, y sigo todavía considerando a todo el acervo constitutivo —ya una vez que he adquirido una primera inteligencia de los rendimientos constitutivos— como contenido meramente propio de este *ego* único. Así, por lo tanto, las amplias exposiciones del presente capítulo serían necesarias. Es gracias a ellas como se nos hace inteligible el pleno y auténtico sentido del «idealismo» fenomenológico-trascendental. Se ha disuelto la apariencia de solipsismo, aunque conserva su validez fundamental la tesis de que todo cuanto es para mí puede única y exclusivamente extraer su sentido de ser de mí mismo, de mi esfera de conciencia. Este idealismo ha resultado ser una monadología que, con todas sus reminiscencias intencionadas de la metafísica de Leibniz, extrae su contenido puramente de la exposición fenomenológica de la experiencia trascendental dejada al descubierto en la reducción trascendental; lo extrae, pues, de la evidencia más originaria, en la que tienen que basarse todas las evidencias concebibles; o del derecho más originario de que pueden nutrirse los derechos todos y, en especial, el cognoscitivo. Realmente, pues, la exposición fenomenológica no es nada del estilo de la construcción metafísica, y no es, ni franca ni ocultamente, teorizar con supuestos recibidos o con ideas auxiliares tomadas de la tradición

metafísica histórica. Está en la más cruda oposición a todo esto, gracias a su proceder en el marco de la «intuición» pura —o, más bien, de la exposición pura del sentido mediante el darse impletivo de la cosa misma—. En especial, respecto del mundo objetivo de las realidades (igual que también respecto de cada uno de los múltiples mundos objetivos ideales que son campos de la ciencia puramente apriórica), no hace sino —y esto no puede nunca encarecerse lo bastante— exponer el sentido que tiene este mundo para todos nosotros antes de todo filosofar, y que, evidentemente, sólo lo tiene a partir de nuestra experiencia; un sentido que puede revelarse filosóficamente, pero que jamás puede cambiarse; y que sólo por necesidad de esencia, y no por nuestra debilidad, lleva consigo, en cada experiencia en acto, horizontes que precisan aclaración que recurra a los principios.

CONCLUSIÓN

§ 63. *La tarea de una crítica de la experiencia y del conocimiento trascendentales*

En las investigaciones de esta meditación, y ya en las de las dos precedentes, nos hemos movido sobre el suelo de la experiencia trascendental, de la experiencia auténtica de sí mismo y de la experiencia del otro. Hemos confiado en ella gracias a su evidencia originariamente vivida, y, semejantemente, hemos confiado también en la evidencia de las descripciones predicativas y, en general, en la de todos los modos de experiencia científico-trascendentales. Al hacerlo, hemos perdido de vista la exigencia que tan formalmente se planteó en el comienzo: llevar a cabo un conocimiento apodíctico, en cuanto único auténticamente científico; pero en modo alguno hemos desistido de ella. Tan sólo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología —la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad—, hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto que configuración nueva y superior de la ciencia. Acerca del carácter de la crítica por realizar del conocimiento fenomenológico-trascendental, al menos una idea provisional la dan nuestras anteriores alusiones, en cuanto indicios del estilo de cómo, por ejemplo, mediante crítica del recuerdo trascendental, se extrae un contenido apodíctico del mismo. Toda teoría filosófico-trascendental del conocimiento conduce en último término, en tanto que crítica del conocimiento, a la crítica del conocimiento fe-

nomenológico-trascendental —primeramente, a la del conocimiento trascendental—; y, en virtud de la esencial referencia de la fenomenología a sí misma, esta crítica exige también una crítica. Pero, a pesar de la posibilidad evidente de reflexiones trascendentales —e incluso de críticas— reiterables, no hay a este propósito regreso infinito alguno, afectado de cualesquiera dificultades y hasta absurdos.

§ 64. *Palabras finales*

Bien podemos decir que nuestras meditaciones han cumplido en lo esencial su objetivo, a saber: exponer la posibilidad concreta de la idea cartesiana de la filosofía como ciencia universal de fundamentación absoluta. La prueba de esta posibilidad concreta, la realizabilidad práctica —si bien, como va de suyo, en la forma de un programa infinito—, significa la prueba de un punto de partida necesario e indudable y de un método asimismo necesario, que hay siempre que volver a poner en obra, con el que, a un tiempo, se bosqueja la sistemática de los problemas que tienen en general sentido. De hecho, ya hemos llegado tan adelante. Lo unico que resta es la ramificación, fácilmente comprensible, de la fenomenología trascendental, tal como surge en tanto que filosofía incipiente, en ciencias particulares objetivas; y su relación con las ciencias de la positividad ingenua, previamente dadas como ejemplares. Dirijamos ahora la vista a estas últimas.

La vida práctica cotidiana es ingenua. Consiste en tener experiencias, pensar, valorar y obrar en el mundo dado de antemano. En ella, todos los rendimientos intencionales de la experiencia, por los que existen en absoluto las cosas se llevan a cabo anónimamente: el que realiza la experiencia no sabe nada de ellos. Y, asimismo, nada sabe del pensamiento que está dando su rendimiento: los números, los estados de cosas predicativos, los valores, los fines, las

obras surgen gracias a los rendimientos ocultos, edificándose miembro a miembro; pero lo único que está a la vista son aquellas cosas. No ocurre de otro modo en las ciencias positivas. Son ingenuidades de nivel superior, construcciones de una sagaz técnica teórica; sin que se hayan exhibido los rendimientos intencionales de los que últimamente brota todo. Es cierto que la ciencia pretende poder justificar sus pasos teóricos, y que se asienta por todas partes en la crítica. Pero su crítica no es crítica última del conocimiento, o sea, estudio y crítica de los rendimientos originarios, revelación de todos sus horizontes intencionales (únicamente gracias a los cuales puede captarse hasta el fin el «alcance» de las evidencias y, correlativamente, puede evaluarse el sentido óntico de los objetos, de los constructos teóricos, de los valores y de los fines). Por ello, y justo en el elevado nivel de las modernas ciencias positivas, tenemos problemas de fundamentos, paradojas, cosas incomprensibles. Los conceptos originarios, que, recorriendo la ciencia, determinan el sentido de su esfera de objetos y de sus teorías, han surgido ingenuamente; poseen horizontes intencionales indeterminados; son productos de rendimientos intencionales desconocidos, ejercidos tan sólo en cruda ingenuidad. Es así no sólo en las ciencias especiales, sino también en la lógica tradicional, con todas sus normas formales. Todo intento de llegar, a partir de las ciencias que históricamente han venido al ser, a una fundamentación mejor, a una mejor comprensión de sí mismas por lo que hace a su sentido y su rendimiento, es un fragmento de meditación radical sobre sí mismo: la fenomenología. Meditación sobre sí mismo radical y meditación sobre sí mismo completamente universal son cosas inseparables; y, a un tiempo, son inseparables del método fenomenológico como meditación sobre sí mismo en la forma de la reducción trascendental, como exposición intencional de sí mismo del *ego* trascendental (hecho patente por la reducción), y como descripción sistemática en la figura lógica de una eidética in-

tuitiva. Pero exposición universal y eidética de sí mismo quiere decir dominio sobre todas las posibilidades constitutivas pensables «innatas» al *ego* y a una intersubjetividad trascendental.

Una fenomenología llevada adelante con consecuencia construye, pues, *a priori* —pero, sin embargo, en necesidad y universalidad de esencia estrictamente intuitivas— las formas de mundos pensables, y éstas, a su vez, en el marco de todas las formas de ser pensables y su sistema en estratos; pero esto, originariamente, o sea, en correlación con el *a priori* constitutivo, el de los rendimientos intencionales que constituyen sus formas y su sistema.

Como, en su proceder, no tiene realidad alguna ni concepto alguno de realidad dados de antemano, sino que extrae desde un principio sus conceptos de la originariedad del rendimiento (el del que está aprehendido él mismo en conceptos originarios), y, como gracias a la necesidad de revelar todos los horizontes, domina también todas las diferencias de alcance, todas las relatividades abstractas, tiene ella que llegar desde sí misma a los sistemas de conceptos que determinan el sentido fundamental de todos los dominios científicos. Son los conceptos que trazan todas las demarcaciones formales de la idea formal de un universo posible del ser, que trazan, pues, también las de la idea de un mundo posible y, por tanto, tienen que ser los auténticos conceptos fundamentales de todas las ciencias Para tales conceptos, configurados tan originariamente, no puede haber paradoja alguna Lo mismo rige respecto de todos los conceptos fundamentales que atañen a la construcción y a la forma toda de la edificación de las ciencias referidas (y por referir) a las diversas regiones del ser Así, pues, las investigaciones acerca de la constitución trascendental de un mundo que hemos bosquejado en lo que precede a título indicativo, no son sino el comienzo de un esclarecimiento radical del sentido y el origen (o del sentido a partir del origen) de los conceptos mundo, natu-

leza, espacio, tiempo, animal, hombre, alma, cuerpo, comunidad social, cultura, etcétera

Está claro que la realización efectiva de las investigaciones señaladas tendría que conducir a todos los conceptos que funcionan sin examen como conceptos fundamentales de las ciencias positivas pero que en la fenomenología surgen en claridad y distinción totales, que no dejan lugar para ningún interrogante concebible.

Podemos ahora decir también que en la fenomenología apriórica y trascendental surgen, con última fundamentación, debido a la investigación de la correlación, todas las ciencias aprióricas, y que, tomadas en este origen, pertenecen ellas mismas a una fenomenología universal apriórica en tanto que ramificaciones sistemáticas suyas. Se puede, pues, designar también a este sistema del *a priori* universal como desenvolvimiento sistemático del *a priori* universal innato en la esencia de una subjetividad trascendental (luego también intersubjetividad); o como desarrollo sistemático del logos universal de todo ser concebible.

Significa, a su vez, lo mismo decir que la fenomenología trascendental completamente desarrollada de modo sistemático sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal; pero no meramente una ontología universal vacuamente formal, sino, a un tiempo, una tal que encerrara en sí todas las posibilidades regionales del ser, y ello según todas las correlaciones que les corresponden.

Esta ontología universal concreta (o, también, esta doctrina de la ciencia universal y concreta, esta lógica concreta del ser) sería, pues, el universo científico de fundamentación absoluta primero en sí. Procediendo ordenadamente, la primera en sí de entre las disciplinas filosóficas sería la «egología» limitada «solipsísticamente», la del *ego* reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva —fundada en aquella—, tomada en tal generalidad que, en primer lugar, trata las cuestiones

universales, para ramificarse luego en las ciencias apriórицas.

Esta ciencia total de lo *a priori* sería entonces el fundamento para auténticas ciencias de hechos y para una auténtica filosofía universal en el sentido cartesiano; una ciencia universal de fundamentación absoluta, acerca de lo que de hecho es. Pues toda la racionalidad del *factum* se encuentra en lo *a priori*. Ciencia apriórica es ciencia de los hechos para recibir fundamentación última y de principio. Sólo que la ciencia apriórica no puede ser ingenua, sino que tiene que haber brotado de fuentes fenomenológico-trascendentales últimas y, así, tiene que haberse configurado como un *a priori* omnilateral, que descansa sobre sí mismo y que se justifica desde sí mismo.

Para no dar lugar a ninguna mala interpretación, querría por último indicar que, tal como ya hemos expuesto arriba, la fenomenología sólo excluye a toda metafísica ingenua y que opera con absurdas cosas en sí, pero no a toda metafísica en absoluto; y que no hace violencia, por ejemplo, a los motivos problemáticos que, con planteamiento y método equivocados, dan impulso interior a la tradición antigua; y que en modo alguno dice que ella se detiene ante las cuestiones «supremas y últimas». El ser primero en sí, que precede a toda objetividad mundanal y la soporta, es la intersubjetividad trascendental, el todo de las mónadas, que se asocia en comunidad en distintas formas. Pero dentro de la esfera fáctica de las mónadas —y, como posibilidad esencial ideal, en toda esfera monádica pensable— surgen todos los problemas de la facticidad accidental, de la muerte, del destino (de la posibilidad —exigida, en una acepción especial, como «plena de sentido»— de una vida humana «auténtica»; y, entre estos problemas, también los del «sentido» de la historia) y así en progresión ascendente. Podemos decir también que son los problemas ético-religiosos, pero planteados sobre la base sobre la que tiene justamente que ser planteado todo

cuanto haya de poder tener posible sentido para nosotros.

Se realiza así la idea de una filosofía universal. Muy de otro modo que como lo imaginaron, dirigidos por la nueva ciencia de la naturaleza, Descartes y su tiempo: no a la manera de un sistema universal de teoría deductiva, como si todo el ser se hallara en la unidad de un cálculo, sino (y con ello se ha modificado de raíz el sentido esencial y fundamental de la ciencia) como un sistema de disciplinas fenomenológicas, correlativas en su temática, sobre el fundamento último no del axioma *ego cogito,* sino de una meditación universal sobre sí mismo.

Dicho con otras palabras: la vía necesaria hacia el conocimiento últimamente fundamentado en el sentido supremo o, lo que es lo mismo, hacia el conocimiento filosófico, es la vía del conocimiento universal de sí mismo; en primer lugar, del conocimiento monádico y, luego, del intermonádico. Podemos también decir: la filosofía misma es una prosecución radical y universal de meditaciones cartesianas, o —y ello es lo mismo— la del conocimiento universal de sí mismo; y la filosofía abarca todas las ciencias que se hacen responsables de sí mismas, toda ciencia auténtica.

El lema délfico: γνῶθι σεαυτόν ha adquirido una nueva significación. La ciencia positiva es ciencia en el extravío del mundo. Hay primero que perder el mundo por ἐποχή, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire* —dice Agustín—, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*

ÍNDICE GENERAL

Meditación Tercera: En que se desarrollan los problemas de la constitución de la verdad y la realidad

Meditación Cuarta: En que se desarrollan los problemas de la constitución del *ego* trascendental mismo

Conclusión

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de mayo de 1996 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo 244, 09830 México, D. F.
Se tiraron 3 000 ejemplares.